

CLÁSICOS ALBACETENSES, 15

INSTITUTO DE VALENCIA DE DON JUAN

LÁMPARA DE LOS PRÍNCIPES

POR

ABUBÉQUER DE TORTOSA

TRADUCCIÓN ESPAÑOLA

DE

MAXIMILIANO ALARCÓN

CATEDRÁTICO DE LENGUA ARÁBIGA EN LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA



MADRID

MCMXXX

Prólogo: Manuela Marín

INSTITUTO DE ESTUDIOS ALBACETENSES "DON JUAN MANUEL"
DE LA EXCMA. DIPUTACIÓN DE ALBACETE

Albacete, 2010

MANUELA MARÍN

**MAXIMILIANO ALARCÓN
(1880-1933)
Y EL ARABISMO DE SU TIEMPO**



INSTITUTO DE ESTUDIOS ALBACETENSES
"DON JUAN MANUEL"
DE LA EXCMA. DIPUTACIÓN DE ALBACETE
Serie II - Núm. 15
Albacete 2010

Cubierta: Portada de la edición del Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid, MCMXXX.

**Abu-Bakr-Muhammed ben Al-Walid ben Muhammed ben
Khalaf Ibn Al-Randaka Al-Turtushi**

Lámpara de los príncipes. [Recurso electrónico] / por Abubéquer de Tortosa ; traducción española de Maximiliano Alarcón. -- Ed. facs. Albacete : Instituto de Estudios Albacetenses "Don Juan Manuel", 2010. -- 1 Cd-Rom ; 12 cm + 1 libro. -- (Serie II - Clásicos albacetenses ; 15). Reprod. facs. de la ed. de: Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1930. Acompañado del prol.: Maximiliano Alarcón (1880-1933) y el arabismo de su tiempo / Manuela Marín. -- 195 p. ; 24 cm.

ISBN 978-84-96800-43-4

1. Alarcón Santón, Maximiliano (1880-1933). I. Marín, Manuela.

II. Título. III. Serie.

821.411.21-3

929 Alarcón, Maximiliano

INSTITUTO DE ESTUDIOS ALBACETENSES "DON JUAN MANUEL"
DE LA EXCMA. DIPUTACIÓN DE ALBACETE
ADSCRITO A LA CONFEDERACIÓN ESPAÑOLA DE CENTROS DE
ESTUDIOS LOCALES. CSIC

Las opiniones, hechos o datos consignados en esta obra son de la exclusiva
responsabilidad del autor o autores.

I.S.B.N. 978-84-96800-43-4

D.L. AB-222/2010

Maquetación, fotomecánica e impresión:

Gráficas Ruiz, S.L.

Pol. Ind. Campollano • C/. D, N.º 14, Nave 18

Teléfono 967 21 72 61 • grafruiz@yahoo.es

02007 Albacete

Índice

1. INTRODUCCIÓN	7
2. VIDA Y OBRA DE MAXIMILIANO AGUSTÍN ALARCÓN SANTÓN (1880-1933)	12
2.1. TRAYECTORIA PERSONAL Y ACADÉMICA	12
2.2. <i>La lámpara de los príncipes</i> de Abū Bakr al-Ṭurṭūšī	93
3. CONCLUSIONES.....	123

1. INTRODUCCIÓN

Si hoy día se preguntase a algún joven —o no tan joven— arabista español por la figura de Maximiliano Alarcón, es muy probable que reconociera abiertamente su ignorancia sobre este nombre y, más aún, sobre las obras que produjo y su papel en la historia de los estudios árabes en España. Todo lo más, y dependiendo de su especialización profesional, lo recordaría como autor de alguna obra antigua, perdida en los anaqueles de las bibliotecas y mencionada muy de vez en vez por los que se dedican a la historia de al-Ándalus.

No hay que asombrarse de ello. En primer lugar, en los escasos estudios de conjunto sobre el arabismo español, el nombre de Alarcón comparte, con muchos otros compañeros de su generación, un papel secundario, oscurecido por quienes ejercían entonces la dirección del grupo de estudiosos que se dedicaban a esos temas: Julián Ribera Tarragó (1858-1934) y su discípulo Miguel Asín Palacios (1871-1944), con quienes se for-

maron y en cuyos proyectos de trabajo participaron activamente¹. Sólo quienes tengan un interés historiográfico por recomponer la evolución de los estudios árabes en la España contemporánea se harán eco de esas figuras hoy casi por completo olvidadas, unas con mayor razón que otras, puesto que no todas contribuyeron de igual forma al desarrollo de esa tradición investigadora. Y la historiografía del arabismo, desde dentro de la propia disciplina, no ha pasado de ser, con excepciones señaladas, campo abonado para la transmisión acrítica de una tradición que puede calificarse casi de hagiográfica, en la que se rememoran los grandes nombres de cada generación como si hubieran sido hitos solitarios en un panorama desértico.

En segundo lugar, y sobre todo, el panorama del arabismo español ha cambiado sustancialmente desde las primeras décadas del siglo XX, que es donde se sitúa la actividad arabística de Alarcón. Unos cien años más tarde, la entonces dedicación casi exclusiva a la historia de al-Ándalus por parte de los arabistas (aunque se verá después que no fue éste, precisamente, el caso de Alarcón), ha dado paso a una eclosión temática y a una diversidad metodológica que han ido en paralelo al incremento cuantitativo de los arabistas y a su dispersión en grupos y líneas de trabajo muy diferentes entre sí, aunque relacionadas por su dedicación al mundo árabe-islámico. De hecho, la misma denominación de “arabista” (que en España, a diferencia de lo que ocurría en otros países eu-

¹ Sigue siendo obra de referencia sobre la historia del arabismo español la de James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*, Leiden, 1970, aunque se han publicado diversos trabajos, desde esa fecha, que han ampliado notablemente la perspectiva sobre ese tema.

ropeos, no se limitaba al experto en el conocimiento de la lengua árabe) está perdiendo su carácter referencial y va siendo sustituida por otras “marcas” de autoridad en el mundo académico, por no hablar de otros ámbitos sociales más amplios. Ya no hay, por tanto, una sola “escuela” de arabistas, como era el caso en época de Alarcón, presidida por unos maestros incontestables que se sucedían unos a otros, sino un panorama amplio y diverso, abierto a horizontes insospechados décadas atrás.

Cabe preguntarse, en este punto, por la oportunidad de recuperar o incluso reivindicar la trayectoria intelectual de Maximiliano Alarcón y lo que representó en el momento histórico en que le tocó vivir. Más allá de un objetivo puramente anticuario, es decir, la identificación de unas huellas del pasado que, simplemente por serlo, deben ser consideradas como objeto de interés, o de la recuperación de “figuras ilustres” de sus lugares de origen –con todo lo que ello ha de ser tenido en cuenta– el hecho es que Alarcón, visto desde nuestros días, merece indudablemente que se examine y evalúe su aportación al desarrollo de los estudios árabes en España. Esa es, al menos, la opinión de quien escribe, como espera demostrar en las páginas que siguen. En ellas se prestará atención tanto a su biografía como a sus publicaciones, que se presentarán en el contexto del arabismo de su época.

2. Vida y obra de Maximiliano Agustín Alarcón Santón (1880-1933)

2.1. Trayectoria personal y académica

Tenía Alarcón 53 años cuando murió, una edad que hoy nos parece prematura y que ya en su tiempo fue así apreciada. Coincidió esa fecha de 1933 con la de la aparición del primer número de la revista *Al-Andalus*, que hasta su clausura en 1978 fue considerada como el órgano oficial de la escuela de arabistas españoles a la que perteneció Alarcón. Es así, por tanto, como la primera necrológica que publicó *Al-Andalus* le está dedicada².

Todavía hoy, los artículos necrológicos publicados a la muerte de un científico son la primera fuente de información sobre su vida y su obra, puesto que su redacción se suele encargar a quienes tuvieron una más estrecha relación con el fallecido; normalmente se trata de uno de sus discípulos o más íntimos colaboradores; más raro es, sin embargo, que sea el maestro quien escriba sobre el discípulo fallecido, como ocurre aquí, ya que se debe a Miguel Asín Palacios. En todo caso, conviene recordar que la necrológica científica (o de otra clase) es un género con limitaciones expresas pero nunca explicadas o no del todo hechas públicas. De ordinario se recoge, en esta clase de textos, el *cursus honorum* del desaparecido, los cargos académicos ocupados, las funciones desempeñadas, los honores recibidos; por supuesto, el recorrido de

² *Al-Andalus*, I (1933), 193-199. Le sigue la dedicada al orientalista inglés Thomas Walker Arnold (ídem, 201-204), ambas firmadas por Miguel Asín Palacios.

sus ocupaciones científicas, subrayándose la importancia de sus aportaciones al mundo del saber. Los aspectos más individuales de su personalidad pueden también hacerse notar, siempre, naturalmente, desde un punto de vista positivo. La muerte extiende un manto generoso sobre el que se ha ido, de quien se recuerda sólo lo mejor y se olvidan las aristas, si las hubiera, de su carácter.

La necrológica que Asín escribió sobre Alarcón sigue en buena parte este esquema: muchas cosas hay en ella que no se explican y que sólo es posible conocer por otras fuentes de información. Pero también contiene, y ello es importante, la imagen que de él se había construido en el grupo de arabistas que para entonces ya se había constituido en una escuela, es decir, en un grupo cohesionado en torno a un maestro o a una tradición de maestros.

En nota a pie de página, se detalla en esa necrológica el recorrido vital y administrativo de Alarcón, sobre el que volveré más adelante. Pero me interesa recoger ahora el perfil psicológico que traza Asín de su discípulo y que aparece en los primeros párrafos de su texto, como introducción a lo que después será una valoración de su trabajo como arabista. Para entender bien su significado, no ha de olvidarse que Asín era sacerdote católico:

“Como de puntillas, calladamente, se nos fue una mañana clara de febrero. Su tránsito, sereno y sin agonía, resignado y lleno de cristiana paz, fue un trasunto fiel de lo que representa su vida entera, de hombre y de erudito, enemigo de la notoriedad y la vocinglera exhibición. Diríase que quiso ahorrar a los suyos, marchándose de pronto y a escondidas, las angustias y tristezas de la despedida. A esas finezas delicadas de su trato estábamos

bien acostumbrados sus amigos. ¡Cuántas veces renunciaba generoso a pasear en nuestra compañía, para él y para nosotros tan grata, sólo por ahorrarnos la pequeña molestia de acomodar nuestros pasos a los suyos más lentos y difíciles! Ese rasgo pinta bien su carácter, humilde, abnegado y paciente. Ante las adversidades con que Dios quiso probarle, su espíritu cristiano reaccionó siempre de este modo: con la callada renuncia del egoísmo en aras de la providencia divina y la amistad humana”.

Continúa Asín señalando otra característica del carácter de Alarcón: su magnanimidad como maestro, su incansable disposición a atender a sus discípulos, a dedicarles su tiempo y sus conocimientos, en suma, a hacer una “entrega absoluta de su tiempo, de su trabajo, de su ciencia”, en beneficio de quienes, ayunos de saber pero deseosos de adquirirlo, buscan quien les oriente en el difícil camino de la investigación científica, tan poco apreciado por la sociedad y mucho menos si se trata de las “humanidades”.

Magnanimidad, humildad, abnegación, paciencia. Es así como define Asín la personalidad de Alarcón, y razones tenía, por su relación personal con él, para identificar estas cualidades como suyas, y presentarlas como las que debían adornar la figura de un “maestro”. Al lector actual de la necrológica, no obstante, no deja de llamarle la atención la insistencia en una serie de virtudes cristianas que poco tienen que ver con la jungla salvaje que siempre ha sido el mundo académico, preñado de luchas implacables y heridas que, no por ser metafóricas, dejan menor huella en quienes las reciben. Como se verá luego, una de las frases de Asín que acaban de citarse (“su espíritu cristiano reaccionó siempre de este modo: con la

callada renuncia del egoísmo en aras de la providencia divina y la amistad humana”) esconde ocultas negociaciones entre los miembros de la escuela de arabistas, de las que sólo se conocen, hasta ahora, muy limitadas consecuencias. Lo que no quiere decir, por otra parte, que Alarcón no fuera, como lo define Asín, magnánimo, humilde, abnegado y paciente. Muy al contrario: todo eso lo fue, sin duda, y define su carácter y hasta sus obras, tal como las conocemos hoy.

Para ello, no obstante, se cuenta con otro testimonio no menos importantes que el de Asín. En efecto, Alarcón, nacido en La Roda, fue paisano y contemporáneo del gran filólogo Tomás Navarro Tomás (1884-1979), algo más joven que él y que le sobrevivió muchos años; ambos fueron íntimos amigos en su adolescencia y juventud. Quedan de esa amistad algunos vestigios que pueden rastrearse en la obra de Alarcón, como se verá más adelante, pero, sobre todo, huellas de enorme interés en una parte de la correspondencia de Navarro Tomás, recientemente publicada³.

Así, en una carta dirigida a su sobrino-nieto Roque Navarro Moraté, fechada en Northampton, el 31 de agosto de 1970, afirma Navarro que va a ocuparse en ella de lo que califica como “juventud lejana”, es decir, aclara inmediatamente, de su relación con “Maximiliano Agus-

³ Emilia Cortés Ibáñez, “Cartas familiares de Tomás Navarro Tomás: la infancia revivida”, *Al-Basit. Revista de Estudios Albacetenses*, XXXII (2008), 115-197. La figura y la obra de Navarro Tomás se estudia en ésta como en otras contribuciones del mismo número de la revista, que rememora el 123 aniversario de su nacimiento y recupera testimonios gráficos de la exposición que, con ese motivo, se le dedicó.

tín Alarcón, a quien llamaré sencillamente Agustín, que era su nombre usual entre sus familiares y amigos”⁴.

Continúa Navarro recreando en esa carta sus relaciones con Agustín Alarcón en sus años mozos: “Don Agustín, el padre, era sacristán y organista de la iglesia y profesor de piano. Toda la familia, en realidad, comulgaba en la vocación musical. Arturo, hermano mayor de Agustín, era músico de carrera y profesión; la hermana, Paz, tocaba hábilmente el piano, y Agustín mismo, como te decía en otra carta, manejaba con destreza el violín”⁵.

Música y literatura se combinaron naturalmente en la educación del joven Maximiliano Agustín, que al licenciarse en la Universidad de Barcelona, obtuvo un premio extraordinario que consistió, tal como nos dice Navarro Tomás, en los 71 grandes volúmenes de la Colección de Autores Españoles de Rivadeneyra, a los que ambos amigos se dedicaron con fruición: “una habitación interior, con ventana al patio de la parra y el pozo, fue para Agustín y para mí recogido lugar de horas de lectura. A través de ella nos familiarizamos con las obras de autores como Cervantes, Lope, fray Luis de León, Quevedo y otros, que en las clases universitarias habían desfilado ante nosotros como vagas y fugaces imágenes. Leíamos, comentábamos y cambiábamos impresiones que vinieron a formar el primer elemento básico de nuestra futura profesión”⁶.

⁴ Ibídem, p. 144.

⁵ Ibídem. Véase también la carta de Navarro Tomás de fecha 13 de mayo de 1970, reproducida en el mismo artículo, p. 142-43.

⁶ Ibídem, p. 144-45.

Mientras tanto, sigue diciendo Navarro Tomás, los dos amigos se unieron a otros que tocaban la guitarra y el clarinete, mientras que ellos aseguraban la parte de los violines, llegando a “tocar aceptablemente algunas piezas sencillas”. Y por si ello era poco, el resto de sus ratos de ocio se dedicó a construir una mesa de billar “para disfrutar libre y económicamente del ejercicio de este juego”⁷.

Estos recuerdos de juventud de Navarro Tomás, por más que como otros semejantes hayan sido objeto de una recreación idealizada, no dejan por ello de ser ilustrativos: un grupo de amigos unido, en una pequeña ciudad de La Mancha, por intereses artísticos e intelectuales, concentrados en la música y la literatura clásica española, amén de algún “desliz” lúdico, como el billar, y sin que, como continúa diciendo Navarro, se les pudieran achacar otras actividades más comunes y hasta chabacanas, como las “fritadas de nudos y cabritos que solían celebrarse con excesos de bebida y de alboroto”⁸.

Este perfil de la juventud de Alarcón, elaborado por quien se consideraba su mejor amigo, no incluye, lógicamente, el recuento de virtudes “cristianas” elaborado a su muerte por Asín Palacios. Aquí se ve otra cosa: el despertar al mundo del intelecto y el arte, en un ambiente provinciano y acomodado, que no estaba sin embargo tan aislado del resto del país como podría suponerse. Imaginemos, por un momento, esas sesiones musicales entre los jóvenes amigos que se reúnen con sus instrumentos en “reuniones filarmónicas nocturnas”,

⁷ *Ibídem*, p. 145.

⁸ *Ibídem*.

como las califica Navarro Tomás; esas lecturas comunes de los clásicos en un cuarto cuya ventana da a un patio con una parra y un pozo –un paisaje que parecía salido de las mismas páginas que leían los amigos conjuntamente– y hallaremos un espacio cultural de enorme densidad, en los inicios de un siglo XX español en los que se lamentaba amargamente, desde instancias más o menos oficiales, la decadencia de los niveles educacionales de la población. Bien es verdad que esas instancias rara vez se ocupaban de lo que pasaba en las “provincias”.

Tampoco ha de exagerarse la trascendencia de estos pequeños grupos de jóvenes ilustrados, que siempre han de compararse con los niveles generales –escasísimos entonces– de alfabetización y acceso a bienes culturales. Tanto Navarro Tomás como Alarcón pertenecían a grupos sociales acomodados dentro del entorno rural al que pertenecían, lo que les permitió escapar a él por la vía de las titulaciones académicas. Tras conseguir el de bachiller en el Instituto de Albacete, ya hemos visto que Alarcón obtuvo el de licenciado en la Universidad de Barcelona. Como dice Navarro Tomás, “creo que fue en 1904 cuando Agustín y yo coincidimos en la decisión de continuar nuestros estudios en Madrid, él para hacer el Doctorado y yo para completar la carrera que había empezado en Valencia”⁹.

Como para tantos otros jóvenes de la época, la capital de España era el polo de atracción ineludible si se pensaba en hacer “carrera” en cualquier actividad profesional; habiendo residido en Barcelona y Valencia, los dos manchegos no tuvieron duda en cuál debía ser su

⁹ *Ibidem*.

próxima etapa profesional. A comienzos del siglo XX, Madrid era el centro indiscutible de la vida académica nacional: allí estaba la única universidad del país que concedía doctorados; allí se gestaban las políticas universitarias, las creaciones de cátedras, las dotaciones de plazas; allí se concedían las subvenciones para publicaciones y se aprobaban los premios académicos. Más aún, allí estaban, en la entonces llamada Universidad Central, los que se suponía eran los mejores catedráticos del país. Ir a Madrid era, para los dos jóvenes de La Roda, Navarro Tomás y Alarcón, el paso más obvio si querían hacer, de sus aficiones literarias, una dedicación profesional.

No sabía Alarcón, entonces, hasta qué punto su procedencia y sus intereses intelectuales le estaban preparando para integrarse en la escuela de los arabistas españoles, para entonces ya muy organizada en torno a la figura fundadora de Francisco Codera (1836-1917)¹⁰. Adelantaremos alguno de estos aspectos. Como Codera, y también como su discípulo Julián Ribera, Alarcón procedía de una familia de propietarios rurales. Codera en Aragón, Ribera en Valencia, Alarcón en Albacete: sus raíces campesinas son comunes. Todos ellos mantendrán, a lo largo de sus vidas, una vinculación ininterrumpida con sus lugares de origen. Codera y Ribera, tras sus jubilaciones de la Universidad, se retiraron, respectivamente, a los pueblos de Foz (Aragón) y Puebla Larga (Valencia), donde pasaron los últimos años de sus

¹⁰ Sobre el cual, v. M. J. Viguera, “Al-Andalus prioritario. El positivismo de Francisco Codera”, estudio introductorio a F. Codera y Zaidín, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, Pamplona, 2004, IX-CXXXVII.

vidas. Seguramente éste habría sido el caso de Alarcón con La Roda, de no haber fallecido tan tempranamente en Madrid.

Estos hijos del campo, que gracias a la posición económica de sus padres pudieron acomodarse a una vida muy diferente en capitales de provincia y, finalmente en la del Reino, comparten asimismo aficiones e intereses intelectuales: la literatura española en primer lugar, el estudio de los clásicos, cuya influencia se dejará ver en las traducciones que algunos, como Alarcón, harán de los textos árabes medievales (igualmente de los clásicos latinos, aunque esto se aprecia sobre todo en el caso de Codera, que redacta en latín alguna de las introducciones a sus ediciones de textos árabes; también en la de otros arabistas con conexiones eclesiásticas o que habían pasado por el seminario). La dedicación a los estudios árabes vendrá después, tras una formación clásica en las humanidades consideradas entonces como únicas válidas y que procedían de la tradición greco-latina. Ese fondo primigenio, basado en las lecturas de los clásicos —incluidos los españoles—, fue durante mucho tiempo condición indispensable para adentrarse en los misterios de la literatura escrita en árabe y, sobre todo, para su traslación al castellano. Alarcón, como hemos visto, estaba bien preparado para ello.

También sus aficiones musicales pudieron contar a la hora de abrirle las puertas de la escuela de los arabistas españoles, presidida en esos años iniciales del siglo XX por Julián Ribera; al menos, es posible suponer que así fuera. De sus muchos intereses en el campo de la investigación, es sabido que el que más interesó a Ribera fue, precisamente, el de la música medieval andalusí y

sus posibles influencias en la música hispánica, tema al que consagró gran parte de su actividad¹¹; como Alarcón, Ribera había tenido un fuerte interés juvenil por la música, a la que no se dedicó profesionalmente porque, quizá, no era ese el camino al que podía optar más fácilmente desde sus orígenes familiares. En todo caso, hay ahí un punto de contacto importante entre Ribera y Alarcón, que no se aprecia en la producción escrita de este último, pero que pudo tener un papel relevante en la relación personal entre ambos.

Hay otro aspecto que, como los anteriores, se nos revela a través del testimonio de Navarro Tomás; puede parecer carente de importancia, pero su marginalidad respecto a los “grandes” temas culturales hasta ahora mencionados –literatura, música– no debe hacer olvidar que muchos grupos sociales se cohesionaban (y lo siguen haciendo) en torno a una actividad de carácter lúdico. No es casual que Navarro Tomás se refiera a la construcción de una mesa de billar en La Roda, que describe con gran lujo de detalles, explicando cómo fue que “aunque de confección rudimentaria (...) respondió cabalmente al entretenimiento que se le pedía”¹². En esa mesa cubierta con una bayeta verde, como era de esperar, jugaron en su juventud Navarro Tomás, Maximiliano Alarcón y el resto de sus amigos de La Roda. Pero es que la mesa de billar tuvo también un papel señalado en la rutina diaria

¹¹ Su obra más importante, en este campo, es *La música de las Cantigas: estudio sobre su origen y naturaleza*, Madrid, 1922 (hay una edición facsímil, Madrid, 1990).

¹² Emilia Cortés Ibáñez, “Cartas familiares de Tomás Navarro Tomás”, 145.

de Asín Palacios, que practicaba este juego por las tardes, en su casa de Madrid, antes de su sesión vespertina de trabajo, para la cual se cubría la mesa con un gran tablero donde extendía sus notas y papeles¹³.

De manera que, como se ha dicho, tanto sus aficiones como sus intereses intelectuales debieron de facilitar grandemente la inserción de Alarcón en el grupo de arabistas instalado en Madrid a comienzos del siglo XX, que procedía, como él, de otros lugares de España. Sin duda también contribuyó a ello ese carácter que Asín describe, a su muerte, con tan elocuentes adjetivos, y que respondía al perfil más adecuado para integrarse en aquel grupo de estudiosos, que para entonces sabían muy bien lo que requerían de cada nuevo miembro: no sólo una coincidencia de intereses científicos, sino también una muy concreta disposición personal al trabajo paciente y exhaustivo sobre los textos árabes, unas aspiraciones individuales que debían siempre ceder ante los objetivos comunes, una cierta austeridad de conducta y unas posiciones ideológicas identificadas con los ideales cristianos y conservadores.

¹³ La bibliografía sobre Asín es ya considerable, pero sobre su vida sigue siendo de indispensable consulta la necrológica de su discípulo Emilio García Gómez, "Don Miguel Asín (1867-1944). Esquema de una biografía", *Al-Andalus*, IX (1944), 267-291 (donde se hace referencia a su afición al billar). Véase también Dolores Oliver Pérez, "Recuerdos de Miguel Asín", *Éndoxa: Series Filosóficas*, 6 (1995), 11-35 y, desde otra perspectiva, Fernando Rodríguez Mediano, *Humanismo y progreso. Pidal, Gómez-Moreno, Asín. Romances, monumentos y arabismo*, Madrid, 2002.

El carácter de Maximiliano Alarcón coincidía plenamente con estos requerimientos, nunca establecidos de forma expresa pero que pueden reconocerse en los perfiles biográficos del resto de sus compañeros de grupo y de quienes eran sus maestros. Ahora bien, en su caso cabe añadir un aspecto específico, al que aluden de forma muy delicada tanto Asín como Navarro Tomás. En la necrológica que le dedicó el primero de ellos, se ha visto ya cómo se alude a sus pasos “lentos y difíciles”, que le hacían renunciar a acompañar a su maestro en sus diarios paseos. Del mismo modo alude Tomás Navarro Tomás, en su reiteradamente citada carta de 1970, a “los graves obstáculos físicos que la naturaleza le había impuesto”¹⁴. No cabe duda de que tanto Asín como Navarro se están refiriendo a una importante minusvalía que afectaba a Alarcón y que, en consonancia con los criterios imperantes de su época, se oculta o disimula, bajo términos cuidadosamente seleccionados y que, en el caso de Asín, pueden incluso escapar al observador actual que realice una rápida lectura de su texto. Pero es Navarro quien, en la misma carta, se refiere al “admirable esfuerzo y perseverancia” con que Alarcón había sabido superar su deficiencia (de la que tan pocos detalles se nos dan, por otra parte) y que, sin duda, contribuyeron a forjar ese carácter esforzado y tenaz de la que su obra científica es tan buena prueba. Hay algunos datos más en el texto que Navarro Tomás envió, en 1975, a la revista albaceteña *Ferías y Fiestas*: “Con el apoyo de un corto y recio bastón, se hallaba siempre dispuesto a re-

¹⁴ Emilia Cortés Ibáñez, “Cartas familiares de Tomás Navarro Tomás”, 146.

correr cualquier distancia por la larga que fuese. Nuestro primer hospedaje en Madrid fue una habitación en un sexto piso de una casa sin ascensor adonde había que subir más de noventa escalones que él subía sin fatiga”¹⁵. Una historia ejemplar de superación que conviene tener presente para comprender —o, al menos, intentarlo— esta trayectoria vital y profesional, tan merecedora, por ello y por otras razones, de ser rescatada del olvido.

Hasta aquí se ha intentado definir el carácter y la personalidad de Alarcón a través de dos testimonios de gran calidad: el de su maestro —Asín Palacios— y el de su gran amigo de juventud, Navarro Tomás. Coincidentes en muchos aspectos, ambos se complementan, como no podía ser de otro modo, para contribuir a recomponer su perfil biográfico en lo que tiene de más personal.

Se conservan, no obstante, otros documentos de gran valor para la justa valoración de Alarcón. En los archivos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas se hallan depositadas, tras su muerte, las cartas que dirigió a sus maestros Julián Ribera y Miguel Asín¹⁶. Se conservan allí 54 cartas de Alarcón a Ribera y 113 diri-

¹⁵ *Ibidem*, p. 176. En el expediente de Alarcón en la Escuela de Comercio de Málaga se hace constar que “fue excluido del servicio militar por defecto físico”; v. Juan Pablo Arias Torres, Manuel C. Feria García y Salvador Peña Martín, *Arabismo y traducción: entrevistas con J. M. Fórneas, J. Cortés, M. Cruz Hernández, J. Vernet, P. Martínez Montávez, M. L. Serrano*, Madrid, 2003, p. 172 (entrevista a María Luisa Serrano).

¹⁶ En realidad, las cartas y otros materiales de trabajo de Alarcón se depositaron en la Escuela de Estudios Árabes, creada por la Segunda República en enero de 1932. Tras la guerra civil, la Escuela fue incorporada al CSIC, fundado en 1939.

gidas a Asín, en lo que constituye uno de los epistolarios más copiosos de toda la colección. Se trata de un conjunto epistolar del mayor interés para el conocimiento, no sólo de la personalidad de Alarcón, sino de la historia del arabismo de su época. No ha sido posible, sin embargo, utilizar esa documentación de forma pormenorizada en este estudio, ya que aún no se encuentra a disposición de los investigadores, aunque es de esperar que lo sea en un futuro próximo; el catálogo de todo el fondo acaba de publicarse, y está prevista su digitalización para hacer factible su consulta¹⁷. Aun con esa voluntaria limitación, cabe señalar aquí que las cartas de Alarcón a sus maestros confirman el retrato que de él se ha venido haciendo, añadiendo otros matices importantes. Se trata sobre todo de una correspondencia profesional, en la que se reconstruye la evolución de una trayectoria científica, pero en la que, debido a la estrecha relación entre maestros y discípulos que era característica de la escuela de los arabistas, se deslizan a menudo opiniones personales, estados de ánimo, dudas y perplejidades, angustias ante el futuro... todo lo que, en fin, compone una trama vital, en la cual, no obstante, las emociones más íntimas se eluden casi por completo. Pero es gracias a esas cartas cómo se sabe que Alarcón se casó en 1927, en Barcelona, con Emilia Santamaría, o hasta qué punto mantuvo, durante toda su vida, una relación constante con su lugar de origen, La Roda, donde pasaba los veranos con su familia y atendía a las cuestiones relacionadas con

¹⁷ M. Marín, C. de la Puente, F. Rodríguez Mediano y J. I. Pérez Alcalde, *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios. Introducción, catálogo e índices*, Madrid, 2009.

sus propiedades, viajando hasta allí desde los diversos lugares de la geografía peninsular a los que su carrera profesional le había ido llevando. Todo esto, como digo, lo podrá apreciar mucho mejor quien estudie en el futuro su correspondencia; ahora sólo es posible anunciar su existencia y estimular a los investigadores a utilizarla como fuente documental de gran valor.

Tras esta presentación general de la figura y carácter de Maximiliano Alarcón, volvamos ahora a su trayectoria profesional como arabista, de la cual se han adelantado algunos aspectos, pero que es necesario recomponer con algo más de detalle.

Como se ha visto, Alarcón había realizado sus estudios universitarios de Filosofía y Letras en Barcelona, ciudad a la que habría de volver más adelante. También se ha indicado que fue en 1904 cuando Alarcón y Navarro Tomás decidieron, de mutuo acuerdo, continuar sus estudios en Madrid. Recuerda Navarro Tomás, en el texto ya citado de sus recuerdos sobre Alarcón, lo siguiente:

“En la Universidad me impresionó vivamente la personalidad de don Miguel Asín, profesor de lengua árabe. Era admirable cómo una materia tan extraña adquiría en sus lecciones vida, atractivo e interés. Agustín no necesitaba el árabe como asignatura para el Doctorado. Mis entusiastas noticias sobre el profesor Asín le hicieron sentir deseos de conocerlo. Serví de presentador e intermediario para que asistiera al curso como alumno libre. Fue el punto de partida para la definitiva especialización científica de Agustín”¹⁸.

Más escueto es el propio Asín en su necrológica

¹⁸ Emilia Cortés Ibáñez, “Cartas familiares de Tomás Navarro Tomás”, 175-176.

de Alarcón: “Hacia 1904 se dedicó especialmente al estudio del árabe, siguiendo los cursos y enseñanzas de D. Miguel Asín”¹⁹.

El testimonio de Navarro Tomás sobre las clases de Asín, como alumno de licenciatura en Filosofía y Letras de la Universidad Central (la ahora Complutense), coincide con la de muchos de sus contemporáneos, y no sólo de quienes más adelante se convirtieron, como Alarcón, en arabistas. Podrían ser citados otros, pero baste con mencionar, a este propósito, el de Dámaso Alonso:

“Allí no se perdía ni un minuto: cada día un poco más en la adquirida cosecha. Aquella clase de Asín no se parecía a nada de lo que yo conocía o había de conocer en enseñanza oral. Es en mi recuerdo el ejemplo vivo –químicamente puro, inigualable e irrepetible– de lo que puede ser enseñanza directa de ser humano a ser humano (...) Al despedirnos don Miguel nos dijo que dedicáramos al árabe cinco minutos todos los días y no lo olvidaríamos. ¡Ah, si lo hubiéramos hecho!”²⁰

El discípulo predilecto de Asín, Emilio García Gómez, transmite la misma sensación, la de encontrarse con un maestro excepcional capaz de abrir los arcanos de una lengua lejana y exótica a sus jóvenes alumnos:

“...clara como las nerviosas enseñanzas de aquel admirable maestro, sin las cuales no habría hoy arabismo en España, y que con sabiduría, con eficacia, con

¹⁹ M. Asín Palacios, “Maximiliano Agustín Alarcón Santón”, *Al-Andalus*, I (1933), 193, nota 1 (esta nota, que traza el itinerario profesional de Alarcón, no parece haber sido redacta por Asín, al referirse a él en tercera persona).

²⁰ Dámaso Alonso, *Obras completas*, IV, Madrid, 1975, 441-452, p. 450.

rapidez estremecedora y con un ritmo casi musical nos izaba cada día y nos hacía subir en vilo tremebundos escalones. Alguna vez he comparado la enseñanza de Asín con la ascensión, que hice no mucho después, a la Gran Pirámide”²¹.

Fascinados por la personalidad de Asín y sus dotes pedagógicas, no es de extrañar que los estudiantes de Letras de esa época, como los que se acaban de mencionar, decidieran dedicarse al estudio del árabe, una materia que en aquellos años iniciales del siglo XX se impartía en muy pocas universidades españolas (Madrid, Zaragoza, Granada y, con interrupciones, Sevilla) y que ofrecía, como se verá después, muy escasas oportunidades profesionales. Sin embargo, atraído por el entusiasmo de Navarro Tomás, Alarcón no dudó en acudir a aquellas clases, y según el testimonio de su amigo “muy pronto Agustín adquirió el dominio del árabe”.

Para quienes hemos seguido una parecida senda y nos hemos iniciado en el estudio del árabe en las aulas universitarias, la frase de Navarro Tomás puede parecer inspirada por la amistad que profesaba a Alarcón, puesto que el “dominio del árabe” –si es que se llega a él alguna vez– no es algo que se consiga con prontitud. Pero los testimonios sobre la enseñanza de Asín coinciden siempre en ese punto: cómo era capaz de hacer, de una materia ardua y ajena, un camino fácil y sin obstáculos, que capacitaba al alumno para comprender y traducir, al cabo de pocos meses, textos escritos en árabe.

²¹ E. García Gómez, “Don Miguel Asín en la Universidad y en las Academias”, *Al-Andalus*, XXXIV (1969), 460-469, p. 461-2.

La tradición de la escuela de arabistas españoles de ese periodo insiste en que ello se debía al trabajo pionero de Francisco Codera, que había conseguido reducir las reglas de la compleja gramática árabe a unas normas sencillas, extremadamente lógicas y de número muy reducido. Sus *Elementos de gramática árabe para uso de los alumnos* se publicaron en Madrid, 1886 y 1892, y sirvieron de base para otros “apuntes” de clase aplicados en su enseñanza por Julián Ribera, Miguel Asín y sus discípulos. Mucho tiempo después, en 1942, publicaría Asín, siguiendo el mismo método, su *Crestomatía de árabe literal con glosario y elementos de gramática*, texto que durante decenios sirvió para iniciar en el estudio del árabe a sucesivas generaciones de arabistas.

El sistema de aprendizaje del árabe que se acaba de describir, y gracias al cual sobrevivió el arabismo español hasta aproximadamente la década de los 70 del siglo XX, ha sido superado desde entonces por metodologías que los arabistas fundadores de la escuela no podían imaginar. Pero resultó, en aquellos tiempos, de gran utilidad para los fines científicos que se proponían entonces y que no eran, ni mucho menos, el “dominio” de la lengua, sino su uso como instrumento para la comprensión de textos escritos en la Edad Media y que podían arrojar luz sobre la historia de la Península Ibérica en ese periodo. De lo que se trataba era de conocer los elementos básicos de la gramática y, con esa apoyatura, lanzarse a traducir. La traducción era el objetivo primordial de la actividad de los arabistas, aunque no siempre se reconociera así. Veremos después cómo las dos obras mayores de Alarcón se basan en esta premisa, pero conviene señalar que su tesis doctoral, leída en 1908, con-

sistía también en la traducción de un texto árabe, del que me ocuparé más adelante.

Por tanto, gramática y traducción fueron la base de la enseñanza del árabe en este periodo. Y en eso los arabistas españoles no hacían más que seguir el modelo entonces imperante en otros países europeos en los que los estudios orientales tenían una tradición más importante –cualitativa y cuantitativamente– que en el nuestro.

Sigamos ahora los recuerdos de Navarro Tomás: tras afirmar lo “muy pronto” que había adquirido Alarcón el dominio del árabe, en la madrileña universidad de 1904, continúa: “al poco tiempo se le vio colaborar en el catálogo de los manuscritos moriscos encontrados en una vieja casa de un pueblo aragonés”.

Ha de hacerse ahora un alto necesario, que explique, para el no iniciado, lo mucho que hay oculto tras esa sencilla frase de Navarro Tomás.

1904, el año en que los dos amigos de La Roda se trasladan a Madrid para proseguir sus estudios de licenciatura y doctorado, fue también un año crucial en la historia del arabismo español. Se creó entonces, o al menos así apareció en las páginas de la *Gaceta de Madrid* (el antecedente del actual *BOE*), un “Centro de Arabistas” destinado a la formación de lo que se llamó “arabistas prácticos”, una de cuyas proyecciones profesionales se destinaba a la acción colonial de España en Marruecos²².

²² Sobre todo ello, v. Bernabé López García, “Julián Ribera y su “taller” de arabistas: una propuesta de renovación”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXXIII (1984-85), 111-128. Véase también Manuela Marín, “Los arabistas españoles y Marruecos: de Lafuente Alcántara a Millás Vallicrosa”, *España en Marruecos*, ed. J. Nogué y J. L. Villanova, Lleida, 1999, 73-97.

El proyecto, cuidadosamente elaborado por Julián Ribera, no llegó a ser realidad; un cambio ministerial, tan frecuente por otra parte en aquellos tiempos, envió el decreto de creación de ese Centro a una sima administrativa de la que nunca volvió a salir.

Aunque no llegara a ponerse en práctica, la elaboración de ese proyecto hace notar hasta qué punto arabistas como Ribera y su discípulo Asín —entonces ambos catedráticos de la universidad de Madrid— eran conscientes de la necesidad de incorporar sus especialidades científicas a los requerimientos de la sociedad en su conjunto, así como de la importancia de crear grupos de trabajo que se ocuparan del estudio del pasado islámico peninsular.

A ese ambiente se incorpora Alarcón a su llegada a Madrid: estudia árabe con Asín, es decir, estudia el tipo de árabe que en esos momentos se considera necesario; adquiere destrezas para interpretar textos escritos; se integra en un grupo compacto, presidido por la figura, para entonces retirada del mundo académico, de Codera, pero que sigue encarnando la tradición viva de la escuela; probablemente, como se ha dicho antes, fue admitido en ese grupo gracias a sus cualidades personales y de carácter, tanto como a su dedicación a un nuevo campo de trabajo sobre el cual no habían tenido, hasta entonces, ninguna información.

De esos años primeros en Madrid no se tienen más datos que los ofrecidos por Navarro Tomás, pero ha de suponerse que Alarcón continuaría sus estudios de doctorado y de árabe, en el entorno que se acaba de describir. Entre tanto, ocurrían otras cosas que tuvieron gran importancia en la historia del arabismo español y en la trayectoria de Alarcón.

En 1907 se creó la Junta para Ampliación de Estudios, que se considera justamente como el mayor intento de renovación científica de la España del siglo XX²³. Presidida por Santiago Ramón y Cajal, la Junta contó entre sus miembros directivos, desde un primer momento, con Julián Ribera, que era catedrático en Madrid desde 1904. Impulsada por los ideales de la Institución Libre de Enseñanza, la actividad de la Junta estaba destinada a renovar el anquilosado mundo universitario de su época, apoyando los proyectos científicos de mayor alcance y poniendo en práctica un ambicioso programa de becas (“pensiones” se llamaron entonces) para enviar fuera de España, en periodos más o menos largos, a todo aquel que presentara un plan de trabajo original, coherente y factible, con el objetivo de poner al día el panorama de la investigación en España. No hace falta decir que desde la Universidad, o al menos desde algunos de sus ámbitos, la creación de la Junta se vio como una maniobra hostil y suscitó resquemores, pero eso no impidió que gracias a ella se desarrollaran una serie de actividades que, en lo que aquí respecta, es decir, en el campo de las humanidades, tuvieron una larga y profunda influencia posterior.

Dentro de la Junta, en 1910, se creó el Centro de Estudios Históricos, especialmente destinado a los estudios filológicos e históricos. En su primer esquema organizativo figuraban, entre otras, dos secciones dedicadas a los estudios árabes, dirigidas respectivamente por Ju-

²³ Véase el volumen colectivo editado por Miguel Ángel Puig-Samper Mulero, *Tiempos de investigación. JAE-CSIC, cien años de ciencia en España*, Madrid, 2007.

lián Ribera y Asín Palacios²⁴.

En el Centro de Estudios Históricos, hasta que la guerra civil truncara su trayectoria, trabajaron, entre otros, Ramón Menéndez Pidal, Eduardo de Hinojosa, Rafael Altamira, Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, Manuel Gómez-Moreno o Tomás Navarro Tomás, por citar únicamente algunos de los nombres más señeros de aquellos años. Pero, sobre todo, el Centro se constituyó en un lugar de formación de grupos de trabajo, de transmisión de metodologías científicas renovadoras y de constitución de una tradición intelectual que había de superar la a menudo hueca retórica de la enseñanza universitaria para establecer un sistema de investigación basado en criterios sólidos y críticos.

Nada podía atraer más al grupo de arabistas españoles cuyo retrato común se ha ido apuntando antes. Codera había sido el primero de ellos en adoptar un positivismo entonces absolutamente renovador y moderno, al centrar su investigación en la recuperación ponderada y analítica de los textos árabes medievales. Menéndez Pidal, que había asistido a sus clases, recordaría más adelante la excepcionalidad de Codera en la universidad de su tiempo: era el único de sus profesores que admitía con naturalidad no conocer alguno de los temas que surgían en su clase. Este reconocimiento de la propia ignorancia resultaba tan saludable como insólito.

²⁴ Véanse José María López Sánchez, *Heterodoxos españoles. El Centro de Estudios Históricos 1910-1936*, Madrid, 2006 y Leoncio López-Ocón Cabrera, “El cultivo de las ciencias humanas en el Centro de Estudios Históricos de la JAE”, *Revista Complutense de Educación*, 18 (2007), 59-76.

Educados en esa tradición, Ribera y Asín encontraron en el Centro de Estudios Históricos el lugar más adecuado para perpetuarla, por mucho que los ideales institucionistas no coincidieran con sus propias posiciones ideológicas.

Y fue allí, en el Centro, donde consiguieron agrupar un primer equipo de discípulos para trabajar en un proyecto común, equipo al que se incorporó en seguida Maximiliano Alarcón, y en el que participaron igualmente otros jóvenes arabistas en periodo de formación, como Ramón García de Linares, Luis Gonzalvo París, Pedro Longás, José Augusto Pérez Sánchez, Ambrosio Huici Miranda y Ángel González Palencia.

Una de las primeras tareas que se emprendieron en este equipo fue la catalogación de la colección de manuscritos árabes y aljamiados procedentes de Almonacid de la Sierra. Descubiertos por azar en 1884 en aquel pueblo aragonés, fueron adquiridos, tras varias vicisitudes, por el entonces decano de la Facultad de Letras de Zaragoza, Pablo Gil y Gil. Julián Ribera, que era catedrático de esa Facultad desde 1887, se interesó naturalmente por el hallazgo e hizo algunas publicaciones basadas en unos textos que representaban lo que había sido el fondo cultural de los moriscos aragoneses, parte de los cuales estaban escritos en árabe y otra parte en aljamiado, es decir, en lengua romance escrita en caracteres árabes²⁵.

²⁵ Sobre todo ello, y en el marco de un estudio general sobre la literatura aljamiado-morisca, v. María Jesús Viguera, "Introducción", en Federico Corriente Córdoba, *Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jalón*, Zaragoza, 1990. Un análisis temático de la colección de Almonacid, en Jesús Zanón, "Los estudios de lengua árabe entre los moriscos aragoneses a través de los manuscritos de la Junta", *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), 363-374.

En 1910, y gracias a la colaboración del erudito aragonés Mariano de Pano, con el que mantenía relación desde su época de Zaragoza, Ribera impulsó la compra de la colección de manuscritos a la viuda de Gil y Gil por parte de la Junta para Ampliación de Estudios. Desde entonces se llama a este fondo “manuscritos de la Junta”; hoy día se encuentran depositados en la Biblioteca del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, institución que sustituyó a la Junta tras la guerra civil. Y todavía hoy se sigue utilizando el catálogo cuya realización dirigieron Ribera y Asín en el Centro de Estudios Históricos de la Junta, publicado en Madrid en 1912 con el título *Manuscritos árabes y aljamiados de la biblioteca de la Junta. Noticia y extractos, por los alumnos de la Sección Árabe / bajo la dirección de J. Ribera y M. Asín*.

Son estos manuscritos a los que Navarro Tomás se refería, en frase citada antes, como “manuscritos moriscos encontrados en una vieja casa de un pueblo aragonés”, en cuya catalogación colaboraron, por una parte, Maximiliano Alarcón y Ambrosio Huici Miranda, que se ocuparon de los manuscritos árabes, y Ángel González Palencia, que lo hizo de los aljamiados²⁶.

Se trataba de una empresa difícil, pero que no arredró ni a maestros ni a discípulos (cuyas iniciales figuran al final de cada una de las fichas de catálogo). Aunque indudablemente habría que hacer hoy día una nueva catalogación, que tuviera en cuenta los avances

²⁶ También se contó con la colaboración de Navarro Tomás, que se ocupó de “los documentos y papeles sueltos escritos en caracteres latinos” (Julián Ribera y Miguel Asín, *Manuscritos árabes y aljamiados*, p. XXVII).

de la codicología desde los comienzos del siglo XX, el hecho es que hasta ahora no se ha procedido a ella, y que los investigadores deseosos de adentrarse en el fondo de manuscritos de la Junta tienen por necesidad que recurrir al catálogo de 1912, que en lo que aquí nos interesa representa la primera contribución de Alarcón al campo de los estudios árabes. Es significativo que se produjese como parte de un trabajo de equipo y con la finalidad de poner a disposición del mundo académico un fondo documental; era ésta una de las líneas de trabajo impulsadas con preferencia en el Centro de Estudios Históricos. No hay que desdeñar, por otra parte, el carácter formativo que una tarea de estas características tiene para quienes se dedican a ella: el trabajo sobre manuscritos árabes exige conocimientos teóricos y prácticos que la propia dinámica de la investigación va incrementando y exigiendo. Así lo definen justamente Ribera y Asín en la introducción al catálogo, advirtiendo que había ofrecido a sus alumnos la posibilidad de “amaestrarse en las tareas de la investigación directa sobre las fuentes originales, pues les obliga, no sólo a la lectura y examen personal, detenido y minucioso de mss. de diferente mano y de diferentes materias, sino a toda la serie de averiguaciones complementarias para identificación de cada una de las obras (...) [y a] redactar índices de las materias que les puedan servir de asunto en futuras investigaciones a que se presta el fondo de estos mss.”²⁷ Para Ribera no era esta clase de trabajo una novedad, puesto que había colaborado estrechamente con su maestro Codera en la

²⁷ Julián Ribera y Miguel Asín, *Manuscritos árabes y aljamiados*, p. X.

edición e impresión de los volúmenes de la *Bibliotheca Arabico-Hispana* (BAH), publicada entre 1883 y 1895 y que constituye el gran monumento de la investigación arabística de su tiempo, siendo aún de obligada consulta muchas de sus ediciones de textos biográficos.

Uno de ellos, *al-Takmila li-kitāb al-Šila*, del gran polígrafo valenciano Ibn al-Abbār (m. 658/1260), había sido editado por Codera (Madrid, 1887-89, BAH, 5-6), sobre la base de dos manuscritos (El Escorial y Argel). La *Takmila* es una de las cumbres del género biográfico andalusí, tan prolífico e importante para el conocimiento de la tradición intelectual en al-Ándalus, de la posición social de los ulemas y sus redes familiares, y del ejercicio de la administración jurídico-religiosa, entre otros temas²⁸. Su edición ampliaba notablemente el contenido de textos similares y anteriores a él, como los de Ibn al-Faraḍī e Ibn Baškuwāl, también publicados en la *Bibliotheca Arabico-Hispana*.

En 1915, una nueva publicación de las secciones de árabe del Centro de Estudios Históricos contenía la segunda aportación de Alarcón a los estudios árabes. Se trata de su edición de otro manuscrito de la *Takmila*, éste procedente de El Cairo, y que añadía 739 nuevas biografías a las que aparecían en la edición de Codera²⁹. Realizada en colaboración con Ángel González Palen-

²⁸ María Luisa Ávila, “El género biográfico en al-Ándalus”, *Biografías y género biográfico en el occidente islámico* (EOBA, VIII), Madrid, 1997, 35-51.

²⁹ Sobre las diversas ediciones de la *Takmila*, véase Mayte Penelas, “Textos biográficos andalusíes: sus ediciones”, *Biografías y género biográfico en el occidente islámico* (EOBA, VIII), Madrid, 1997, 53-92, en especial p. 77-83.

cia, se publicó en un volumen titulado *Miscelánea de estudios y textos árabes*, en el que también apareció otra contribución de Alarcón, “Carta de Abenaboo en árabe granadino. Estudio dialectal”³⁰.

La edición de Alarcón y González Palencia de la *Takmila* sigue las normas establecidas en época de Codera: cuidadoso establecimiento del texto y elaboración de índices de antropónimos, topónimos y obras citadas, para facilitar su consulta. Incluyeron además un amplio repertorio de las variantes que el manuscrito ofrecía respecto a la edición de Codera en las biografías que en ambos textos coincidían. La edición se convirtió así en un utilísimo instrumento de trabajo, tanto más cuanto que, hasta la fecha, se carece de una edición completa de la *Takmila* que vaya acompañada de los necesarios índices. Una última observación respecto a esta edición reside en su tipografía; como la utilizada otras publicaciones similares de esos años, y aun mucho después, fue ideada por Ribera, para simplificar la gran variedad de tipos requeridos en la impresión del árabe³¹.

Por su parte, el trabajo de Alarcón sobre la “Carta de Abenaboo” pone de manifiesto su interés por las variantes dialectales del árabe, del que ya había dado una muestra anterior que se examinará más adelante. En este caso concreto, estudiaba Alarcón un documento de

³⁰ *Miscelánea de estudios y textos árabes*, p. 693-752.

³¹ Se refiere a ello Emilio García Gómez, “Don Julián Ribera y Tarragó”, *Al-Andalus*, II (1934), p. VI. Aunque hoy en día resulte esta escritura un poco chocante a quienes no están acostumbrados a ella, responde a una necesidad que también se ha sentido en los países árabes, en los que se han hecho ensayos no muy diferentes estéticamente a los producidos por los tipos ideados por Ribera.

gran importancia histórica y lingüística: la carta enviada por uno de los caudillos de los moriscos rebeldes en las Alpujarras a don Hernando de Barradas, que actuaba como intermediario en las negociaciones para conseguir la sumisión de los rebeldes. Sin mencionar más que de pasada el contexto histórico del texto, dedica Alarcón el grueso de su estudio a la caracterización lingüística del árabe en el que se había escrito, que no correspondía al nivel culto de la lengua, sino que reflejaba muchas de las peculiaridades del habla local. Dividió su análisis en fonética y morfología (verbo, artículo, nombre, género, número y caso, comparativo, pronombre, adverbio, preposición, conjunción, interjección).

No son muchos los documentos conservados que ofrezcan los datos lingüísticos examinados por Alarcón, aunque se hayan ido descubriendo y localizando otros que han permitido, en la actualidad, componer un panorama de conjunto de lo que debió de ser el árabe dialectal granadino³². El rigor del método aplicado por Alarcón en su estudio puede observarse en la consideración que ha merecido para investigadores muy posteriores. Así, María Paz Torres Palomo dedicó en 1970 un breve estudio al trabajo de Alarcón, planteando algunas correcciones a su lectura e interpretación del texto, para concluir que sus

³² Así lo hace María Jesús Viguera, “Cultura árabe y arabización”, *El reino nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, vida y cultura. Historia de España Menéndez Pidal*, VIII-IV, coord. M. J. Viguera, Madrid, 2000, 323-364 (p. 335-334, sobre el árabe granadino), con abundante bibliografía y documentación. Véase también Federico Corriente, “Balance y perspectivas de los estudios de árabe granadino”, *Estudios nazaríes*, ed. C. Castillo Castillo, Granada, 1997, 147-163.

matizaciones “no alteran en absoluto las observaciones y conclusiones lingüísticas que Alarcón expone en su, a todas luces valiosísima, edición y estudio de dicha carta”³³. Por su parte, Federico Corriente ha utilizado la carta de Abenaboo en alguno de sus trabajos más importantes³⁴.

Al agrupar estos primeros trabajos publicados en 1912 y 1915, se ha querido destacar cómo su formación filológica se había ido asentando y ampliando, desde la elaboración de fichas de catálogo de manuscritos a su edición y al estudio de un texto escrito en árabe andalusí. Si en las dos primeras de estas facetas seguía Alarcón fielmente las huellas de sus maestros, la tercera representa una incursión en un campo por entonces prácticamente virgen, y que sólo en épocas recientes –con alguna excepción en el camino recorrido desde esos años– ha conocido un renacer muy notable, en el que hay que destacar los nombres de Federico Corriente (y el equipo creado en torno a él) y de Carmen Barceló, entre otros.

Los años que van de 1910 a 1915 fueron, pues, particularmente formativos y fructíferos en la carrera científica del arabista Alarcón. Bien integrado en un grupo de trabajo de gran calidad, dio pruebas más que

³³ María Paz Torres Palomo, “Sobre la carta de Abenaboo en árabe granadino”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 18-19 (1970), 125-128. Torres había dedicado su tesis doctoral al catecismo de Bartolomé Dorador, clérigo de Guadix, redactado en árabe granadino hacia 1554. Años después, volvió a utilizar los datos de Alarcón en su artículo “Matices verbales en el árabe granadino”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 27-28 (1978-79), 205-208.

³⁴ Federico Corriente, “Balance y perspectivas de los estudios de árabe granadino”, p. 155.

suficientes de su identificación con los objetivos de ese grupo y de sus excelentes aptitudes para continuar colaborando con él.

En el entretanto, no obstante, había que pensar también en la parte práctica de todo ello, es decir, en una carrera profesional; la ciencia por sí misma no da de comer, y menos en la España de aquellos años. El currículo de Alarcón trazado por Asín en su necrológica, así lo advierte: “ganó por oposición la cátedra de Árabe vulgar en la Escuela de Comercio de Málaga en 1911”.

Comenzaba así una carrera que puede calificarse de “itinerante”, y que sin ser excepcional en el panorama de su tiempo –y de otros más tardíos– es buena muestra de las dificultades a que se enfrentaban los arabistas (tanto o más que otros especialistas en humanidades) a la hora de buscar un *modus vivendi* que les permitiera continuar ejerciendo su “profesión”.

Cátedras de árabe en la universidad, ya se ha indicado, había muy pocas: acceder a ellas requería de un conjunto de circunstancias verdaderamente improbable (vacantes en el momento adecuado, adecuada y favorable composición de tribunales, dotación o cambios de denominación, etc.), y la historia del arabismo español de la primera mitad del siglo XX está jalonada por renunciaciones anticipadas de un maestro a la suya para permitir que la ocupara su discípulo: ocurrió así con Codera, que cedió su cátedra a Asín, quien a su vez recurrió a una disposición administrativa de la República para que García Gómez, catedrático en Granada, pudiera regresar a Madrid y ocupar la suya. Ribera también se jubiló antes de tiempo y así pudo González Palencia convertirse en catedrático de la Central. Pero estos actos de renun-

cia “ejemplar” no sólo no eran frecuentes ni esperables, sino que dependían, por una parte, de la dinámica interna del grupo para la selección de “sucesores” en el cargo de catedrático y, por otra, de la situación económica del “renunciante”, que podía o no permitirse este paso. No quiere esto disminuir, en modo alguno, la generosidad de quienes optaron por ceder a sus discípulos la ansiada cátedra; todo lo contrario. Pero sí han de tenerse en cuenta las circunstancias que rodean ese acto, tan loable en sí, y que se convirtió en una de las “señas de identidad” de la escuela de arabistas españoles, que así reforzaba su conciencia de grupo.

No tuvo Alarcón oportunidad de convertirse en catedrático en sus años mozos, como tampoco la tuvieron sus compañeros del Centro de Estudios Históricos, con la excepción de González Palencia, tiempo después. Puesto que entonces la universidad no ofrecía otras posibilidades de acceso a un puesto de trabajo remunerado dignamente, algunos (Longás, González Palencia) optaron por opositar al cuerpo de archiveros³⁵; otros, a cátedras de instituto en materias no relacionadas con el árabe, como la de latín que ganó Ambrosio Huici Miranda en Baeza, o a cátedras universitarias igualmente alejadas, en principio, de su formación: así ocurrió con Luis Gonzalvo, que fue catedrático de Arqueología, Epigrafía y Numismática en la Universidad de Valencia.

Muchas otras historias personales de arabistas, desde entonces hasta nuestros días, pueden reconocerse

³⁵ Sobre el cual, v. Ignacio Peiró Martín y Gonzalo Pasamar Alzuria, *La Escuela Superior de Diplomática (los archiveros en la historiografía española contemporánea)*, Madrid, 1996.

en estos recorridos atípicos, que documentan hasta qué punto ha sido difícil profesionalizar esta dedicación intelectual a lo largo del siglo XX; analizar el por qué de esta dificultad (que ha afectado igualmente a otras especialidades minoritarias) nos llevaría muy lejos del propósito que aquí nos interesa, pero es importante tenerla en cuenta para entender por qué Alarcón, en 1911, se convirtió en catedrático de Árabe vulgar en Málaga.

Para ello hay que hacer una vuelta atrás y regresar al momento fundacional de la Junta para Ampliación de Estudios, en 1907, y del Centro de Estudios Históricos, en 1910.

Como se ha dicho, una de las prioridades de la Junta, explicitada en el decreto de su fundación, era la puesta en práctica de una ambiciosa política de “pensiones” (becas) para enviar fuera de España a estudiosos e investigadores y ponerlos en contacto con las tendencias científicas entonces en boga en Europa, destino preferente de la mayor parte de estas pensiones.

Julián Ribera, como miembro fundador de la Junta, vio en seguida las posibilidades que esta política ofrecía a los arabistas. Pero, en lugar de seleccionar candidatos a pensiones para enviarlos a París, Londres, o alguna de las capitales alemanas que entonces eran los centros más destacados de los estudios orientales europeos, mantuvo el criterio de primar, como destino de estudios, el vecino Marruecos. Allí los arabistas en periodo de formación deberían adquirir conocimientos especiales del árabe hablado, tan diferente del que conocían en el día a día de su contacto con los textos árabes medievales.

Esta orientación de las pensiones a los arabistas debe situarse en un contexto político muy concreto. En

1906, la conferencia de Algeciras había consagrado la intervención en Marruecos de las potencias coloniales europeas, entre ellas España³⁶; en 1912, por acuerdo diplomático entre Francia y España, Marruecos se convirtió en un “protectorado” gobernado por ambos países.

Entre esas dos fechas, y más adelante, se sitúa el envío de pensionados arabistas a Marruecos. Ribera había identificado certeramente el espacio colonial marroquí como un lugar de proyección profesional para los arabistas³⁷, a los que la universidad no podía acoger en su totalidad. Era necesario buscarles otros ámbitos de actuación. La política de pensiones de la Junta se utilizó conscientemente por Ribera para tratar de formar expertos en la lengua árabe hablada en Marruecos, de manera que pudieran servir –y algunos así lo fueron– como intérpretes y mediadores lingüísticos en lo que entonces se veía como próxima posesión colonial de España, y que lo fue efectivamente desde 1912 hasta 1956.

Del éxito de esta política no cabe extenderse aquí, aunque ya lo he hecho en otro lugar, al que remito³⁸. En lo que ahora nos interesa, ha de mencionarse que entre julio y octubre de 1910 Maximiliano Alarcón pasó unos meses

³⁶ El reciente centenario de la conferencia ha dado lugar a varias publicaciones, entre ellas, la coordinada por José Antonio González Alcantud y Eloy Martín Corrales, *La conferencia de Algeciras en 1906: un banquete colonial*, Barcelona, 2007, y *La conferencia internacional de Algeciras de 1906 cien años después*, Algeciras, 2008.

³⁷ Manuela Marín, “Orientalismo en España: estudios árabes y acción colonial en Marruecos (1894-1943)”, *Hispania*, LXIX (2009), 117-146.

³⁸ *Ibidem*.

pensionado por la Junta para Ampliación de Estudios en la ciudad atlántica marroquí de Larache, dedicando su estancia al aprendizaje del árabe marroquí y a la recogida de textos dialectales. La elección de Larache como lugar de residencia de Alarcón debió probablemente deberse a las relaciones que tenían los arabistas de la escuela con la familia de Teodoro de Cuevas, durante muchos años cónsul de España en la ciudad; de hecho, Alarcón hizo el viaje de Tánger a Larache, por mar, en compañía de Alfonso de Cuevas, cuya ayuda y protección reconoce con encomio en las cartas que desde allí dirigió a Ribera³⁹.

Las consecuencias de esa estancia para la carrera científica y profesional de Alarcón fueron dos. La primera de ellas fue su obra *Textos árabes en dialecto vulgar de Larache, publicados con transcripción, traducción y glosario*, aparecida en Madrid, 1913, dentro de las publicaciones del Centro de Estudios Históricos.

En el breve prólogo que precede a su trabajo, explica Alarcón sus intenciones al publicar estos textos, tomados al oído: son testimonios del árabe hablado en Larache, y no pretende que sirvan como materiales de “información sociológica o folklórica”, ni los cuentos que recoge, “como muestra del género literario a que pertenecen”. Se trata, por tanto, de documentos que se presentan como fuente de carácter estrictamente lingüístico, tal como hizo poco después con la carta de Abenaboo.

De forma característica, explica Alarcón en ese mismo prólogo cuáles han sido sus fuentes de informa-

³⁹ Alfonso de Cuevas fue, como Alarcón, profesor en una Escuela de Comercio, la de Valencia.

ción, es decir, el equivalente a la anotación a pie de página en la que, como especialista en textos medievales, habría de señalar la procedencia de sus fuentes escritas. Aquí se trata, por supuesto, de algo muy diferente:

“Me he valido principalmente de dos árabes, nativos de Larache; *El Chiláli y Stáieb*⁴⁰ *ben Ahmed*; el primero, ordenanza y cartero de la oficina de Correos de Inglaterra en Marruecos; el segundo, hijo de un ex gobernador de la ciudad. Son ambas personas relativamente cultas: poseen la instrucción primaria que se da en las escuelas de la población, y el último ha completado además sus estudios en la Universidad de Fez”⁴¹.

Esta formación “relativamente” culta no dejó de plantear problemas a Alarcón, como bien aclara a continuación, dejando constancia de que sus informantes tendían, cuando le contaban cuentos, no a narrar los más populares de su entorno, sino los de las Mil y una noches y otros parecidos, utilizando para ello un estilo más elaborado, “tanto por el prurito de ostentar la cultura que poseían, como porque realmente esas narraciones, más perfectas, se amoldaban mejor a sus gustos literarios y artísticos”. Pero también indica que al final consiguió

⁴⁰ Aclara en nota: “contracción vulgar de *Sidi Táieb*”.

⁴¹ Maximiliano Alarcón, *Textos árabes en dialecto vulgar de Larache*, p. IV. La “universidad de Fez” mencionada por Alarcón no es otra que la mezquita de al-Qarawīyīn, donde, hasta bien entrado el siglo XX, se siguió ofreciendo una formación clásica en las ciencias “islámicas” (teología, derecho, lengua y literatura árabes, principalmente) así como en las llamadas “ciencias de los antiguos” (matemáticas, geometría, astronomía). El segundo informante de Alarcón, por tanto, podía considerarse como perteneciente a los estratos más cultivados de su sociedad.

que improvisasen las narraciones, “valiéndose de sus modos ordinarios de hablar” (...) “y como esta era la finalidad única que a mi propósito interesaba, a ella subordiné todo lo otro, tanto, que si incurrían en faltas o errores (como era inevitable por la improvisación) siempre los dejaba expresarse con entera libertad y jamás traté de corregirlos sugiriéndoles, con mis indicaciones, frases o giros distintos de los que espontáneamente les ocurrían”⁴².

Desprovisto como estaba Alarcón de la formación requerida para recoger datos lingüísticos de forma oral –recuérdese que hasta ese momento se había ejercitado únicamente en el árabe escrito medieval– es notable su capacidad de dirimir entre los diferentes niveles de expresión en árabe de sus informantes y de las interferencias entre ellas. Su trabajo sobre el dialecto de Larache puede calificarse, en éste y en otros sentidos, como pionero en España; de hecho, las únicas referencias bibliográficas que contiene a autores españoles se limitan a los textos clásicos del franciscano José Lerchundi⁴³ y al manual de Rafael Arévalo, *Método práctico para hablar el árabe marroquí*, Tánger, 1909. Ahora bien, tanto Lerchundi como Arévalo, que habían vivido en Marruecos largo tiempo, pretendían algo muy diferente del objeti-

⁴² *Ibíd.*, p. V-VI.

⁴³ *Rudimentos del árabe vulgar que se habla en el imperio de Marruecos*, Madrid, 1872, con numerosas reediciones posteriores; hay edición facsímil de Madrid, 1992 y *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos con gran número de voces usadas en Oriente y Argelia*, Madrid, 1892 (edición facsímil, Madrid, 1999); las dos ediciones facsímiles, con un amplio estudio introductorio por Ramón Lourido Díaz.

vo que se planteaba Alarcón en su obra, que quería ser una aportación científica al conocimiento de las variantes dialectales del árabe marroquí; por ello se concentra en un espacio geográfico específico, y da cuenta de las personalidades de sus informantes. Lerchundi y Arévalo, como muchos otros autores de esa época y con posterioridad a ella, tenían una intención mucho más utilitaria: cómo entenderse en su lengua con los marroquíes⁴⁴.

De la calidad del trabajo de Alarcón puede dar cuenta el hecho de que, no hace mucho, se ha publicado un estudio sobre el dialecto de Larache basado en los datos por él recogidos y actualizados conforme a las actuales metodologías lingüísticas⁴⁵. Si bien su autor, Francisco Moscoso, hace alguna reserva respecto al método seguido por Alarcón⁴⁶, ello no le ha impedido llevar a cabo un estudio exhaustivo de la gramática, fonética, morfología y vocabulario del dialecto árabe hablado en Larache a comienzos del siglo XX y todo ello gracias a la recogida

⁴⁴ Sobre ello, v. Alberto Gómez Font, “Obras en español para el aprendizaje del árabe dialectal marroquí”, *Algarabía*, 5 (1995), 18-24 y “Obras en español para el aprendizaje del dialecto árabe marroquí escritas por militares”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XXXI (1995), 171-186. A este respecto han de señalarse las cartas escritas por Alarcón desde Larache a sus maestros arabistas, dando cuenta de sus progresos en el aprendizaje del árabe hablado y de los problemas a los que se enfrenta.

⁴⁵ Francisco Moscoso García, *Estudio lingüístico del dialecto árabe de Larache (Marruecos), a partir de los textos publicados por Maximiliano Alarcón y Santón*, Cádiz, 2003.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 14-5, afirma que “el principal problema que plantea la transcripción es que, en ocasiones, se colocan vocales breves en sílaba abierta”, lo que nunca sucede en dialectos marroquíes.

de datos efectuada por Maximiliano Alarcón. Es curioso, con todo, que no haga ninguna valoración científica global de su obra, limitándose a registrar la época y el lugar en el que trabajó su predecesor, al cual debe el acopio de datos lingüísticos sobre el que basa su estudio.

En todo caso, es importante señalar que la dialectología norteafricana en España, hoy cultivada con éxito por varios y notables investigadores⁴⁷, cuenta con un precedente secular, cual fue el de Maximiliano Alarcón. Bien es cierto que los respectivos contextos son muy diferentes: en el de Alarcón primaba la penetración colonial, para la cual era necesario contar con los saberes de expertos en el mundo que había de ser apropiado por las potencias europeas, aunque fueran, como en el caso de España, de un segundo orden geo-estratégico con respecto a Francia o a Inglaterra –por no hablar de Alemania. Hoy día el interés por las variantes dialectales del árabe aparece desprovisto de esas connotaciones de dominación directa, aunque tampoco dejen de ser objeto de discusión entre arabófonos y no arabófonos, con subtextos que se discuten y recolocan en el marco de lo que se denomina como “estudios poscoloniales”. Si esto nos aleja de Alarcón, no deja de llevarnos a él, primero de nuestros arabistas contemporáneos en publicar un texto sobre las variantes dialectales del árabe de Marruecos.

Lo que vengo definiendo como “variante dialectal del árabe” se llamaba en época de Alarcón, y hasta mucho

⁴⁷ Véase a este respecto la serie *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, que se publica desde 1996 por el Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo de Zaragoza y que dirige en la actualidad Ángeles Vicente.

después, “árabe vulgar”. No puede descartarse el elemento peyorativo contenido en esta última denominación: lo vulgar ha sido siempre, en castellano, algo de por sí escasamente apreciable, tanto en términos lingüísticos como en muchos otros. Pero el conocimiento de esa variable, atestiguada por su publicación sobre Larache, fue la que sin duda facilitó el acceso de Alarcón a la cátedra de “Árabe vulgar” de la Escuela de Comercio de Málaga, en 1911.

En efecto, en las Escuelas de Comercio de Barcelona, Málaga, Cádiz, Valencia, Palma de Mallorca y Santa Cruz de Tenerife se habían creado cátedras para la enseñanza del árabe hablado marroquí, por Real Decreto de 11 de noviembre de 1907, razón por la cual diversos arabistas en periodo de formación o en las fases iniciales de su carrera, como Alarcón, vieron en ellas una opción abierta a su preparación y conocimientos⁴⁸. No tenían el prestigio de las cátedras universitarias, pero representaban una salida profesional digna y coherente con su formación, si bien para acceder a ellas había que pasar, naturalmente, por el obligado trámite de la oposición.

Tras ganar esa plaza, sin embargo, poco tiempo permaneció Alarcón en Málaga, donde habría de sucederle, precisamente, Rafael Arévalo, de quien se ha señalado antes su autoría de un método de enseñanza de árabe marroquí. Un año después, en 1912, se trasladó Alarcón a una plaza similar, esta vez en la Escuela de

⁴⁸ Sobre la historia de estas cátedras, v. Juan Pablo Arias Torres, Manuel C. Fera García y Salvador Peña Martín, *Arabismo y traducción: entrevistas con J. M. Fórneas, J. Cortés, M. Cruz Hernández, J. Vernet, P. Martínez Montávez, M. L. Serrano*, Madrid, 2003, p. 171-172 (entrevista a María Luisa Serrano).

Intendentes de Comercio de Barcelona⁴⁹; allí habría de residir hasta conseguir, en 1922, la ansiada cátedra universitaria, en la Facultad de Letras de Granada.

Ni el traslado a Málaga ni el que lo llevó a Barcelona cortó los estrechos lazos que unían a Alarcón con el núcleo de los arabistas españoles ubicado en Madrid. Ya se ha visto cómo participa en diversas publicaciones emanadas del trabajo conjunto de ese equipo en 1912 y 1915, además de haber dado a la luz, en las mismas colecciones, su estudio sobre el dialecto de Larache. Su correspondencia es, por otra parte, testigo de su constante comunicación epistolar con Ribera y con Asín, así como de sus planes de veraneo en La Roda, que siempre que era posible, incluían una estancia en Madrid o, en ocasiones, un rodeo para detenerse en Puebla Larga, donde Ribera pasaba sus vacaciones. Por mucho que se hubiera licenciado en Barcelona, y que fuera allí donde pasó más tiempo como profesor de árabe, Alarcón siempre se consideró, y así fue considerado por otros, como miembro de la escuela madrileña⁵⁰. No obstante, y como se verá después, su estancia en la capital catalana tuvo repercusiones importantes en su actividad científica, ya que allí se encontraba, en el Archivo de la Corona de

⁴⁹ La fecha de 1912 aparece en la necrológica de Asín Palacios; en la entrevista citada en la nota anterior se da la de 1914 para su traslado a Barcelona.

⁵⁰ No obstante, y debido a su trabajo sobre los documentos árabes del Archivo de la Corona de Aragón, Juan Vernet y Mercè Viladrich lo incluyen en su estudio “Catalan Arabism”, *Ŷawāhir maktūba. Written Jewels. Arabic Bibliographical Sources of Catalonia*, J. Giralt, dir., Barcelona, 2002, 21-25, con la particularidad de calificarlo de “arabista murciano”.

Aragón, el fondo documental al que dedicó gran parte de su actividad investigadora.

Antes de llegar a ese punto, sin embargo, han de tenerse en cuenta otras circunstancias. En primer lugar, que en 1916 los arabistas abandonaron la Junta para Ampliación de Estudios, después de haber constituido, como se ha visto antes, un grupo de trabajo de gran eficacia y productividad (además de las publicaciones en las que participó Alarcón, el catálogo del Centro de Estudios Históricos albergó muchas otras, resultado de la investigación de sus secciones de árabe). Ese mismo año de 1916 Alarcón había solicitado de la Junta una pensión/beca para continuar sus estudios en Marruecos; aunque se trasladó allí, no llegó a permanecer el tiempo suficiente para avanzar en su proyectado diccionario geográfico marroquí, que era una de las líneas de trabajo impulsadas por la Junta de Enseñanza de Marruecos a la que pertenecían tanto Ribera como Asín, y que había sido creada en 1913. Sin embargo, esta segunda estancia de Alarcón en Marruecos, que tuvo lugar en el mes de julio y se desarrolló en Tetuán, tuvo otra consecuencia que debe ser tenida en cuenta, porque prolonga el proyecto iniciado antes en Larache: la recogida de cuentos de tradición popular. Contó para ello, en Tetuán, con un nuevo informante, Aḥmad al-Ŷangīṭī, y se sabe de la existencia de esa compilación porque fue utilizada después por Asín Palacios en su recopilación sobre hechos y dichos de Jesucristo en la literatura árabe⁵¹. Lamentablemente, no

⁵¹ Miguel Asín Palacios, *Logia et agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata*, Paris, 1926 (*Patrologia Orientalis*, t. XIII, fascículo 3, y XIX, fascículo 4). De este modo se refiere Asín al trabajo de Alarcón: “*Fabellarum*

parece que este trabajo de Alarcón llegara a publicarse.

El abandono de los arabistas de la Junta para Ampliación de Estudios (y de rebote, de la de Enseñanza de Marruecos) puede considerarse como un punto de inflexión en la historia del arabismo español, puesto que les hizo desaparecer del panorama más prometedor de la investigación humanística de su tiempo. No quiere ello decir que abandonaran sus líneas de trabajo, muy al contrario; pero el hecho es que adoptaron entonces una estrategia de “retiro” que no facilitó, ni mucho menos, su inserción en el ámbito más avanzado de los estudios filológico-históricos de ese periodo. Las razones de ese abandono –compartidas, como se ve en alguna de sus cartas, por Alarcón– tuvieron mucho que ver con la incompatibilidad ideológica –que no científica– entre los arabistas (Ribera, Asín y sus discípulos) y la orientación de la Junta hacia posiciones entonces calificadas por algunos de anti-católicas, que cristalizaron en unas oposiciones a la cátedra de Sociología de la Universidad de Madrid de cuyo tribunal formaron parte Asín Palacios y dos de sus más íntimos amigos y colaboradores⁵².

popularium collectio, in civitate Tetuani his temporibus pervulgatarum, quas quidem Alarcón, arabicae linguae professor salmanticensis, ex ore cujusdam indigenae, Ahmed al-Janghití nomine, directe accepti, anno 1916”. Los textos utilizados por Asín se encuentran en el fascículo 4, núms. 226 a 228; de ellos sólo se da su versión latina.

⁵² El detalle de todo ello puede consultarse en el epistolario de José Castillejo, secretario de la Junta y opositor a esa cátedra, editado por su hijo David, *Los intelectuales reformadores de España. Epistolario de José Castillejo. III. Fatalidad y porvenir. 1913-1937*, Madrid, 1999.

El resultado de todas estas luchas internas fue que, por lo que se refiere a la tradición del arabismo académico español, el proyecto de Ribera de crear una línea de trabajo ligada a la presencia colonial española en Marruecos dejó de tener una funcionalidad con apoyo institucional, aunque otros jóvenes arabistas siguieran beneficiándose de la política de pensiones de la Junta para realizar estancias en Marruecos más allá de esta fecha clave de 1916.

En el caso de Alarcón, aunque su proyecto de diccionario geográfico quedara en un dique seco del que nunca salió o que su compilación de cuentos populares tetuaníes tampoco llegara a ver la luz, su interés por Marruecos se remonta a la redacción de su tesis doctoral que, como se ha dicho, fue leída en 1908, aunque no se publicara hasta mucho después.

La publicación de la tesis llevaba por título *La guerra de Tetuán según un historiador marroquí contemporáneo*, Memoria presentada para obtener el grado de doctor en la Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1920.

Para esa fecha, como ya se ha visto, la presencia colonial española en Marruecos no era ninguna novedad: se había iniciado a finales de 1912 y había conocido una difícil penetración en la zona que se le había adjudicado, jalonada de resistencias y encuentros bélicos que habrían de culminar, en julio de 1921, en el desastre de Annual y el derrumbamiento de la Comandancia de Melilla. Pero mientras Alarcón escribía su tesis, todo esto no se contemplaba en el horizonte de la política española en Marruecos, ni en el de los estudios académicos al respecto.

Fue la de Alarcón una de las escasísimas excepciones, en ese panorama, que se dedicaron a las relaciones contemporáneas con nuestro vecino del sur. Ribera, por supuesto, se había ocupado de ellas, en una serie de artículos publicados a comienzos de siglo (entre 1901 y 1902) en la *Revista de Aragón*, que había creado junto a Eduardo Ibarra, su amigo y colega de la universidad de Zaragoza⁵³. La perspectiva de Ribera se identificaba con la del incipiente colonialismo español en Marruecos, al que se adhería sin fisuras, pero cuya actividad pretendía dotar de una mejor calidad. Los marroquíes y sus aspiraciones están claramente ausentes de las reflexiones de Ribera, tanto como lo están del resto de la literatura colonial española de la época, por no mencionar textos similares procedentes de otros países europeos.

Alarcón, como no podía ser de otro modo, participaba de ese mismo punto de vista, compartido por el resto de la escuela de arabistas españoles y por la sociedad en general: Marruecos era un territorio abierto a su conquista y dominación. Ahora bien, el conocimiento de la lengua árabe podía ser un instrumento para penetrar en lo que entonces se llamaba, en diferentes formulaciones, el “alma” o la “psicología” de Marruecos. De ahí una de las oportunidades que se ofrecían a los arabistas para incorporarse al *establishment* colonial español: su capacidad para interpretar los textos escritos en árabe por los marroquíes, lo que sin duda habría de facilitar la captación de sus espíritus hacia la “misión civilizadora”

⁵³ Estos artículos se volvieron a publicar en el homenaje que le dedicaron sus discípulos, *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, 1928, 2 vols.

en la que el colonialismo europeo quiso convertir su acción depredadora al sur del Mediterráneo.

La identificación de testimonios autóctonos sobre la penetración europea en Marruecos (y, por consiguiente, la de fórmulas para contrarrestar su resistencia a ella), puede datarse en este caso en 1897, cuando Francisco Codera publicó una reseña de la obra del historiador marroquí Šihāb al-dīn Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Jālid al-Nāširī al-Salawī titulada *Kitāb al-Istiqsā’ li-ajbār duwal al-Magrib al-aqṣà* (“Libro de la indagación acerca de las noticias de las dinastías del Mágreb extremo”) y publicada en El Cairo en 1895⁵⁴.

A esta reseña se refiere Alarcón en la introducción a su tesis, y es posible, aunque no haya referencias documentales concretas al respecto, que fuera ésa la razón de que le fuera sugerida a Alarcón por sus maestros la obra de al-Nāširī como tema de su tesis doctoral.

Esta habría de versar sobre la parte de la obra dedicada a la llamada “guerra de Tetuán” o, más simplemente, “guerra de África”, que tuvo lugar entre España y Marruecos desde fines de 1859 a comienzos de 1860.

Pocas guerras hay, en la historia contemporánea de España, que hayan despertado un mayor entusias-

⁵⁴ Francisco Codera, “Un historiador marroquí contemporáneo”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XXX (1897), 251-274. Presenta Codera un detallado resumen del contenido de la obra, resaltando su importancia para los historiadores europeos y seleccionando datos que considera relevantes; termina diciendo: “muchas otras cosas tenemos anotadas y que, sin duda, interesaría el que se dieran a conocer, como lo referente a nuestras dos últimas guerras con el imperio marroquí, pues de la guerra de Tetuán trata con algún detenimiento”.

mo popular y una más amplia producción “literaria”⁵⁵. Ha sido incluso calificada, por uno de los más señalados miembros del aparato colonial español, de “guerra romántica”⁵⁶. Se escribieron innumerables relatos testimoniales de participantes en la guerra, de periodistas y literatos; se publicaron colecciones de poemas y de relatos más o menos novelados, se celebraron funciones teatrales y recepciones públicas y se sembró el país de lápidas conmemorativas y monumentos estatuarios de gran impacto, como el dedicado a Juan Prim en la plaza principal de su ciudad natal, Reus. Todavía hoy, en muchos lugares de España, hay calles dedicadas a O'Donnell (el general en jefe del ejército expedicionario español) o a los “voluntarios catalanes” (liderados por Prim), y barrios llamados de “Tetuán”, como ocurre en Madrid, sin que, muy probablemente, quienes viven allí o transitan por esos lugares sean conscientes de la razón por la cual fueron así llamados.

Viene todo esto a cuento del fervor patriótico que suscitó la llamada “guerra de Tetuán” o “de África”, que fue quizá el primer ejemplo, en España, de la capacidad del periodismo para crear estados de opinión favorables, en este caso, a la expansión colonial. Pedro Antonio de Alarcón, corresponsal de guerra en el ejército español,

⁵⁵ Numerosas citas de la gran cantidad de poesía patriótica (y generalmente de escasa o nula calidad) compuesta con este motivo, en M. C. Lécuyer y C. Serrano, *La guerre d'Afrique et ses répercussions en Espagne. Idéologies et colonialisme en Espagne 1859-1904*, París, 1976, 121-180.

⁵⁶ Tomás García Figueras, *Recuerdos centenarios de una guerra romántica. La guerra de África de nuestros abuelos (1859-60)*, Madrid, 1961.

conoció un enorme éxito con la publicación de su *Diario de un testigo de la guerra de África*, del que se hicieron un sinnúmero de ediciones y que se convirtió en modelo para posteriores viajeros al norte de Marruecos, que no dejaban de señalar sus referencias hacia el prestigioso precedente del novelista granadino⁵⁷.

La parte oscura de la guerra – la enorme lentitud del avance desde Ceuta, las dificultades de aprovisionamiento desde la Península, la tremenda mortalidad en el ejército debida a las epidemias y que superó con mucho las bajas ocasionadas por el enemigo, las deficientes condiciones sanitarias y de abastecimiento– se dejaron sentir muy escasamente en toda la publicística relacionada con el conflicto⁵⁸. La toma de Tetuán se convirtió en una representación casi teatral de la recuperación de los tiempos imperiales de la historia de España, y aunque hubiera de abandonarse no mucho después, en la literatura precolonial y colonial española se convirtió en un señaladísimo hito marcado, entre otras cosas, por el cambio de denominación de la toponimia de la ciudad, en la que aparecía sistemáticamente una “puerta de la Reina” (Isabel II), por la que habían penetrado las tropas

⁵⁷ Una reciente reevaluación de este texto, en José A. González Alcantud, ed., *Pedro Antonio de Alarcón y la guerra de África. Del entusiasmo romántico a la compulsión colonial*, Barcelona, 2004.

⁵⁸ Una relativa excepción a este respecto es la de Nicasio Landa, cuya obra *La campaña de Marruecos (1859-1860)*, Málaga, 2008 (1ª ed., Madrid, 1860), aunque no se desmarca del tono general de febril entusiasmo patriótico, contiene datos de gran interés sobre las precarias condiciones en que se desarrollaba la marcha del ejército.

conquistadoras, y que los habitantes de la ciudad nunca llamaron así⁵⁹.

No había en todo ese caudal de textos escritos, muchos de ellos, como el de Pedro Antonio de Alarcón, por testigos directos, nada que procediese del lado marroquí de unos acontecimientos que preludiaron la implicación de España en la política colonial europea respecto a Marruecos. Es por ello muy destacable la atención prestada por los arabistas españoles a la obra de al-Nāṣirī, de la cual afirma Maximiliano Alarcón en su tesis que es “la única relación que se sabe hayan escrito los árabes acerca de la guerra de Tetuán”⁶⁰.

Interesa, por tanto, antes de examinar los resultados que de esta obra obtuvo Alarcón, recuperar la figura de al-Nāṣirī, del que poco se sabía entonces en España más allá de los datos que aparecen en el texto por él escrito.

Su nombre completo, que se ha recogido más arriba, lleva dos *nisbas* o apellidos que, por un lado, lo vinculan con la cofradía nāṣirīya, una de las más importantes y difundidas en el Marruecos de su tiempo –y de otras épocas– y que, aunque tenía su sede o casa-madre en la ciudad sureña de Tamagrut, mantenía extensas relaciones de parentesco y de afiliación religiosa por todo Marruecos. El segundo de estos apelativos, al-Salawī, define a quien lo lleva como nativo de la ciudad de Salé, situada frente a la de Rabat, en la desembocadura del río Regreg.

⁵⁹ Se trata de la que aún se conserva con el nombre de Bāb al-'Uqla.

⁶⁰ Veremos más adelante que se conserva y ha sido traducido y publicado otro texto árabe sobre el mismo tema.

Allí nació al-Nāṣirī en 1835; habría de morir en la misma ciudad en 1897⁶¹. Tuvo una formación clásica en su ciudad natal, adquiriendo en ella, con diversos maestros, los saberes tradicionales en teología y derecho, a los que unió un interés particular por la literatura árabe. Tenía 40 años cuando entró a formar parte de la administración del estado marroquí, gracias a lo cual trabajó en Casablanca y Marrakech, además de un periodo en el que estuvo en Mazagán (actualmente al-Ŷadīda), empleado en las aduanas de ese puerto atlántico marroquí que era, como Tánger, uno de los lugares privilegiados de la relación entre Marruecos y los poderes europeos. La carrera administrativa de al-Nāṣirī le puso, pues, en contacto con los núcleos urbanos más importantes del Marruecos de su tiempo; pero además viajó por otras regiones del país, especialmente las del norte, acompañando a uno de sus maestros. En el último periodo de su vida volvió a Salé, donde se dedicó a la enseñanza y donde falleció. Sus descendientes conservan su biblioteca personal, aunque no está catalogada y no es accesible a los investigadores, en una casa de Rabat⁶².

A través de este perfil biográfico se comprende que al-Nāṣirī tuvo un extenso conocimiento de las circunstancias históricas de la segunda mitad del siglo XIX

⁶¹ Los datos biográficos de al-Nāṣirī proceden de Evariste Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, Paris, 2001 (reproducción de la primera edición, 1922) y de Naṣṣir al-Marīnī, “Al-Nāṣirī al-Salawī”, *Mal'amat al-Magrib*, 22, Rabat, 2005, p. 7384-7386.

⁶² Así lo afirma Naṣṣir al-Marīnī, que ha basado su biografía en la redactada por dos hijos de al-Nāṣirī como introducción a la edición de 2001 de su obra.

marroquí. Su trabajo en la administración le permitió, además, tener acceso a fuentes documentales de gran calidad, que utilizó para la que hoy día sigue siendo su obra más importante, la historia de Marruecos desde la llegada del islam hasta finales del siglo XIX.

Tras su publicación en El Cairo, esta obra llamó de inmediato la atención de los orientalistas europeos; Cordera no fue el único entre ellos en dedicarle una reseña erudita, pero es importante señalar que el arabismo español estuvo al tanto, rápidamente, de su significado, al mismo tiempo que lo hacían los arabistas franceses, tan involucrados como los hispanos o aún más en la proyección colonial de su país hacia el norte de África⁶³.

Quienes se ocuparon de la obra de al-Nāṣirī en este contexto precolonial subrayaron un hecho significativo: por primera vez en la historiografía marroquí se utilizaban textos no árabes como fuentes documentales. Además de alguna obra portuguesa⁶⁴, debe señalarse aquí que al-Nāṣirī utilizó también la *Descripción histórica de*

⁶³ Los tres primeros volúmenes de la edición de El Cairo se tradujeron al francés y se publicaron en *Archives Marocaines*, XXX (1923), XXXI (1925), XXXII (1927) y XXXIII (1934). Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, p. 355, menciona las reseñas de la obra de al-Nāṣirī publicadas por afamados orientalistas franceses, como Edmond Doutté y René Basset, y hace constar que la atención que le dedicaron los arabistas europeos fue mucho mayor que la que obtuvo en su propio país, situación que no es desde luego la actual.

⁶⁴ *Memorias para historia da praça de Mazagão*, de Luis Maria do Couta da Albuquerque da Cunha, Lisboa, 1864. Según Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, p. 355, al-Nāṣirī conoció esta obra gracias a un judío portugués que era intérprete del consulado de España en Mazagán.

Marruecos y breve reseña de sus dinastías, o apuntes para servir a la historia del Magreb compuesta por el franciscano Manuel Pablo Castellanos, aparecida por vez primera en Santiago en 1878 y a la que, según Lévi-Provençal, debió al-Nāṣirī informaciones sobre la guerra de 1860⁶⁵.

Así que el entusiasmo de los orientalistas europeos por la obra de al-Nāṣirī pudo deberse, en buena parte, a su utilización de fuentes no árabes, es decir, al hecho de que un hombre de letras árabe y musulmán hubiera considerado esos textos como dignos de ser incorporados a su narrativa histórica, que hasta entonces sólo había tenido por dignos de crédito a los textos escritos en árabe. De algún modo, el uso por parte de al-Nāṣirī de las fuentes europeas preludiaba, para estos autores, la tan deseada apertura de Marruecos a la intervención colonial.

En la introducción de Alarcón a su traducción del texto de al-Nāṣirī se muestra algo más cauto al respecto y así afirma que aunque tenía obviamente conocimientos de lenguas europeas, puesto que cita obras compuestas en portugués, inglés o español, “si las aprendió por su trato con los europeos, no debió ser dicho trato muy estrecho ni muy constante, pues no se le nota la influencia que las ideas de éstos habían de haber ejercido sobre él”⁶⁶. Es decir, Alarcón reprocha al historiador marroquí que no adopte, al relatar los hechos de su propia historia, el punto de vista de los historiadores extranjeros sobre ella.

⁶⁵ Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, p. 365.

⁶⁶ M. Alarcón, *La guerra de Tetuán*, p. 7.

Claro es que la posición de Alarcón respecto a al-Nāṣirī sigue la línea de pensamiento general en su época y en su ambiente: los pueblos destinados a ser colonizados, como el marroquí, debían aceptar las superiores normas culturales y sociales de los colonizadores, pues sólo así podrían incorporarse al camino del progreso universal. Esa empresa civilizadora se topaba, no obstante, en el caso de Marruecos, con un rasgo que aparece repetidamente señalado en la literatura de la época: su resistencia a toda influencia extranjera; como dice Alarcón, los marroquíes “se manifiestan contrarios a todo lo que sea aceptar las cosas que signifiquen progreso o adelanto, y por causa de las cuales pueda cambiarse la manera de ser de este pueblo”⁶⁷.

No ha de reprocharse a Alarcón que siguiera fielmente las grandes líneas de la construcción ideológica del colonialismo occidental; hacerlo así constituiría un caso flagrante de anacronismo. La resistencia marroquí (o de otros muchos países contemporáneos) al dominio europeo y su lógico apego a usos y costumbres seculares se transformaba en la literatura colonial en un rechazo frontal al “progreso”, lo que servía, de entrada, para descalificar a toda una sociedad y, como corolario, para justificar su sometimiento; tampoco debe sorprender este tipo de retórica a un lector actual, que ha visto como se invaden militarmente países –islámicos sobre todo– para llevarles los beneficios de la democracia occidental.

Pero volvamos a Alarcón y a su traducción del texto de al-Nāṣirī sobre la guerra de Tetuán. Como en toda tesis doctoral, hay que justificar el interés que su tema

⁶⁷ *Ibidem*, p. 9.

puede tener para el avance del conocimiento, y Alarcón no carecía de argumentos en ese sentido. Los explica bien en su introducción: se trata de un testimonio sobre un conflicto bélico bien documentado desde una de las partes, la española, pero carente de informaciones desde el otro lado. El enemigo, dice Alarcón refiriéndose a los marroquíes, aparece en los relatos escritos por españoles y otros testigos europeos “rodeado de misterio y oscuridad”, envuelto “entre sangre y humo”, pero, al fin y a la postre, desconocido en sus motivaciones y en su forma de ser y conducirse. Esa ignorancia sobre los marroquíes se deja ver en las obras escritas sobre la guerra de 1859-60, como sus autores hacen notar en varias ocasiones y se debe, afirma Alarcón, a varias causas: el carácter escasamente comunicativo de los musulmanes, que consideraban el silencio como una virtud; el horror que les produce la idea de que los extranjeros conozcan su intimidad y el interés por evitar que el enemigo se aprovechara de las noticias y datos que pudiera conocer.

La última de estas tres razones elaboradas por Alarcón es la que contiene mayores trazas de verosimilitud, siendo las dos anteriores, y sobre todo la primera, caracterizaciones culturales basadas en máximas citadas por autores como al-Gazālī y Abū Bakr al-Ṭurṭūšī. Pero el hecho de utilizar este argumento refleja, desde luego, la dificultad de entendimiento que no sólo Alarcón, sino muchos de sus contemporáneos, experimentaban cuando se enfrentaban a la realidad marroquí. Esa dificultad se puede rastrear en la introducción de Alarcón a la obra de al-Nāṣirī en otras apreciaciones de parecido carácter.

A pesar de esa distancia entre el traductor y el autor, a veces insalvable, Alarcón no dejó de señalar con

ponderación y medida las cualidades del texto de al-Nāṣirī. Considera que, como fuente historiográfica, es de un valor notable, si bien contiene algunas inexactitudes y errores, que carecen a su parecer de importancia. Subraya asimismo Alarcón cómo al-Nāṣirī demuestra “serenidad de juicio” y “dotes de imparcialidad” al manifestar su admiración por la organización y táctica del ejército español y al hacer constar que los españoles trataron con suma consideración a los habitantes de Tetuán tras la toma de la ciudad⁶⁸. Es más, concluye que la obra de al-Nāṣirī demuestra que los marroquíes (a quien siempre se refiere como los “moros”, que era el término entonces usado) estaban mucho mejor informados sobre los españoles que al revés, aunque matice este reconocimiento añadiendo que no se daban bien cuenta del alcance de lo que veían ni del significado de sus observaciones.

En los párrafos iniciales de su introducción, quiere dejar claro Alarcón que su propósito no había sido hacer un “estudio de investigación histórica”, sino, mucho más modestamente, poner al alcance de los lectores españoles el texto de al-Nāṣirī, en lo que denomina como un “ensayo gramatical”. No obstante, la traducción en sí va acompañada de una nutrida anotación, que sirve de apoyo para la correcta interpretación del texto. Las notas son de dos clases. En la primera, dirigida especialmente a quienes manejen con soltura el árabe, se dan a menudo los equivalentes en grafía árabe de determinadas expresiones o topónimos, y también de las palabras de origen español empleadas por al-Nāṣirī. La segunda clase de notas es la que utiliza textos españoles o franceses:

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 15-16.

muchos provienen del *Diario de un testigo de la guerra de África*, pero también se citan las obras de A. Joly⁶⁹, Auguste Moulieras (*Le Maroc inconnu*, París, 1895) y Edouard Cat (*Petite histoire de l'Algérie-Tunisie-Maroc*, Argel, 1888)⁷⁰. De manera sistemática utiliza Alarcón los textos del *Diario de un testigo* y de Joly, de manera que se pueden ir comparando, punto tras punto, las versiones de estos tres autores, dos de ellos –los europeos– testigos presenciales de los hechos, cosa que al-Nāṣirī no fue. La anotación, por tanto, constituye una de las aportaciones más importantes de Alarcón para la correcta interpretación del texto de al-Nāṣirī.

Se ha dicho antes que la tesis de Alarcón se presentó en 1908, aunque no se publicó hasta 1920. Mientras tanto, había aparecido otra traducción al español del texto de al-Nāṣirī sobre la guerra de 1859-60, debida a Clemente Cerdeira (1887-1942), que fue intérprete de la legación española en Tánger y, más adelante, interventor del Protectorado español en Marruecos y diplomático desde 1931. Esta traducción, con el título *Versión árabe de la Guerra de África (años 1859-60) por el historiador y jurisconsulto musulmán Xej Ahamed ben Jaled*

⁶⁹ “Tétouan. Deuxième partie historique. Depuis le commencement du XIXe siècle jusqu’à nos jours”, *Archives Marocaines*, V (1905), 311-430 y VII (1906), 1-270. El texto de Joly sobre la guerra fue traducido al español por el colega de Alarcón en el Centro de Estudios Históricos, Ambrosio Huici Miranda, con el título *Historia crítica de la campaña de 1859-60*, Madrid, 1910. No está de más recordar, en este contexto, que en 1911 publicó el periodista malagueño Guillermo Rittwagen su traducción de la obra del general francés Torcy, *Los españoles en Marruecos*.

⁷⁰ A este autor se refiere Alarcón como T. Cat o R. Cat.

En-Nasiri Es-Selaui se publicó en Madrid, en 1917, dentro de una colección denominada “Biblioteca Hispano-Marroquí”⁷¹, y con un prólogo de Gabriel de Morales, entonces Teniente Coronel de Estado Mayor y autor de estudios históricos sobre Melilla⁷².

No deja de sorprender que Alarcón omita en su introducción cualquier referencia a la traducción de Cerdeira, que si bien era muy posterior a la realización de su tesis, se había adelantado a la publicación de ésta. Es posible que, al decidirse finalmente dar a la luz pública su tesis, tomara Alarcón la determinación de no alterar su contenido, limitándose a conservarlo tal como estaba en el momento de su discusión ante el tribunal que le concedió el título de doctor. También puede ser que no conociera la existencia de la publicación de Cerdeira, o que, en caso contrario, no considerase necesario aludir a ella. No es posible más que hacer suposiciones al respecto, pero en todo caso es llamativo que, con una distancia temporal muy corta, se publicasen en España dos traducciones del mismo texto árabe. Lo que distingue a ambas (fuera de un estudio comparativo entre las dos, que escapa al propósito de estas páginas) es, desde luego, la procedencia de sus autores: Alarcón, miembro de la comunidad académica y de la escuela de arabistas universitarios; Cerdeira, que había pasado su infancia y juventud en Fez, intérprete de árabe y excelente conoce-

⁷¹ Se ha reeditado recientemente en Clemente Cerdeira, *Traducciones y conferencias*, Ceuta, 2006.

⁷² *Datos para la historia de Melilla (1497-1907)*, ed. V. Moga Romero, Melilla, 1992 (facsímil de la ed. de 1909). El teniente coronel Morales era jefe de la Policía Indígena cuando murió en combate, en el desastre de Annual (1921).

dor del mundo marroquí en el que pasó la mayor parte de su carrera. Esta diferencia de formación e intereses se observa también en la anotación de Cerdeira a su traducción, en la que se dan con frecuencia informaciones fruto de la experiencia personal de su autor, mientras que Alarcón las extraía, como no podía ser de otro modo, del repertorio libresco que tenía a su alcance.

Son estas dos traducciones, hasta cierto punto, reflejo de la existencia de dos ámbitos de actuación en y sobre Marruecos: el de los arabistas y el de los africanistas. Se ha mencionado ya el intento, por parte de Julián Ribera, de injertar en el tronco del arabismo el interés por los estudios contemporáneos sobre Marruecos; el itinerario de Alarcón es, en ese sentido, buena muestra de ello. Pero el fracaso de esta línea de actuación dentro de la escuela de arabistas, debida en gran parte a su abandono de la Junta para Ampliación de Estudios en 1916, llevó entre otras cosas a una dejación casi absoluta de esta clase de temas, que se convirtieron en coto exclusivo de los llamados “africanistas”, es decir, personas que, como Clemente Cerdeira, no pertenecían al mundo universitario, pero que tenían un conocimiento práctico de la lengua y la sociedad marroquíes que les capacitó para convertirse en intérpretes y auxiliares valiosos de la penetración española en Marruecos. El propio Cerdeira dedica su traducción del texto de al-Nāṣirī a Aníbal Rinaldi, que había sido intérprete de O'Donnell en la guerra de África, y reivindica en el texto de su dedicatoria a quienes siguieron su misma trayectoria, mencionando sus nombres y rindiéndoles homenaje, puesto que “con su labor y hechos patrióticos realzaron y ennoblecieron la carrera de intérpretes”⁷³.

⁷³ Clemente Cerdeira, *Traducciones y conferencias*, p. 19. Sobre

A ese mundo de los africanistas pertenecía, por derecho propio, Reginaldo Ruiz Orsatti, que fue, no obstante, uno o quizá el único de todos ellos que fue aceptado como miembro de la escuela de arabistas españoles. Perteneciente a una familia española asentada en Marruecos desde tiempo atrás, a otra de las cuales, la de los Cuevas, se ha aludido antes (uno de los hermanos Ruiz Orsatti, Ricardo, se casó con una hija de Teodoro de Cuevas), su nombre figura en el consejo de redacción de la revista *Al-Andalus* desde su creación en 1933. En el segundo volumen de la revista apareció uno de los dos artículos que Ruiz Orsatti publicó en ella, titulado “La guerra de África de 1859-60, según un marroquí de la época”⁷⁴. Presenta aquí Ruiz Orsatti la traducción de un manuscrito anónimo conservado en el Instituto de Valencia de Don Juan de Madrid y que versa sobre el mismo acontecimiento a que Alarcón había dedicado su tesis: la versión árabe de los hechos bélicos en que se enfrentaron España y Marruecos.

Lo que nos interesa aquí es señalar cómo Ruiz Orsatti deja constancia de que Alarcón había emprendido la traducción de ese mismo texto cuando la muerte interrumpió su trabajo: “hemos utilizado –dice–⁷⁵ el borrador de la traducción que, poco antes de morir, emprendió el

éste y otros intérpretes de árabe en Marruecos, v. Mourad Zarrouk, *España y sus traductores en Marruecos (1859-1936). Contribución a la historia de la traducción*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2002, recientemente publicada. *Los traductores de España en Marruecos, 1859-1939*, Barcelona, 2009.

⁷⁴ *Al-Andalus*, II (1934), 57-86.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 59, nota 1.

laborioso arabista D. Maximiliano A. Alarcón; alcanza desde el fº 9r. hasta el 13 r.⁷⁶ No pudo hacer la redacción definitiva de su trabajo, y por esto no hemos tenido inconveniente en retocarlo completamente”.

Aunque a partir de 1920 no volvió Alarcón a publicar nada más sobre Marruecos, esta información de Ruiz Orsatti hace ver que no había perdido el interés sobre esa cuestión, a cuya introducción en el mundo del arabismo español tanto contribuyó con sus primeras aportaciones. No ha de olvidarse tampoco, al valorar la importancia de la traducción del texto de al-Nāṣirī, que en la historia de las traducciones españolas del árabe, ésta constituye el primer ejemplo de una versión de un texto contemporáneo⁷⁷, inaugurando así una línea de atención a la literatura —entendida en un amplio sentido— del momento o de época muy reciente que se ha ido convirtiendo, con el paso del tiempo, en un fértil campo de actividad de los arabistas.

Por otra parte, el interés mostrado por arabistas y africanistas, en los inicios del siglo XX, por la guerra de 1859-60, bien patente en la existencia de las dos traducciones de al-Nāṣirī, responde sin duda a las necesidades de un momento histórico en el que la intervención colonial en Marruecos era inminente o se acababa de materializar. En la literatura colonial española de ese tiempo, uno de los tópicos más recurrentes, cuando se describe el viaje desde Ceuta a Tetuán, es el recuerdo de los “gloriosos” hechos de guerra de 1859-60, con frecuencia

⁷⁶ *Ibidem*, p. 57, nota 1 El ms. tenía un total de 20 folios escritos.

⁷⁷ Teresa Garulo, “Las traducciones del árabe al español desde 1800”, *Awraq*, IX (1988), 161-171, p. 166.

enriquecidos con reflexiones sobre la sangre derramada por los soldados españoles en los campos de batalla africanos. Estas imágenes triunfalistas pretendían recuperar el entusiasmo popular que acompañó a la expedición dirigida por O'Donnell y que tanto se echaba a faltar en los albores del siglo XX –recordemos, sin ir más lejos, la resistencia al envío de tropas a Melilla en 1909, que dio lugar a los sucesos de la “Semana Trágica” de Barcelona.

En ese contexto, el interés por un texto como el de al-Nāṣirī y su conversión, como ocurrió en el caso de Alarcón, en materia de estudio académico, tenía un valor añadido: se trataba de buscar la versión del “otro”, para comprender mejor, o al menos intentarlo, cómo funcionaba el sistema de representaciones de los marroquíes. También es una constante, en la literatura colonial, la imagen del misterio y la impenetrabilidad de la mente y el alma musulmanas, así definidas y concebidas como un todo esencial e inalterable, del que participaba en su conjunto la población marroquí⁷⁸. Una llave posible para internarse en ese territorio era el conocimiento del idioma y de los textos en él escritos, y así lo reivindica Alarcón en su introducción al texto traducido de al-Nāṣirī. Subyace en todo ello, además, una cuestión incómoda y que no siempre se hace explícita: averiguar, a través de éstos y otros testimonios (conversaciones, actitudes, gestos), qué es lo que en realidad piensan los marroquíes

⁷⁸ Esta caracterización es común a la literatura colonial occidental. Un ejemplo entre muchos otros es el de Paul Odinet, cuya obra *Le monde marocain* se tradujo al español y se publicó en Madrid, 1932.

de nosotros y cómo nos interpretan⁷⁹.

Todo ello confiere a esta traducción de Alarcón un alcance del que posiblemente él no era consciente. Con su modestia habitual, calificó su trabajo, como hemos visto, de mero ejercicio “gramatical”, apresurándose a despojarle de cualquier atisbo de interpretación histórica. Era una pretensión inútil, desde luego, y la lectura de su traducción, hoy día, puede hacerse desde perspectivas múltiples y todas llenas de sentido histórico. Una de ellas, para terminar estas consideraciones sobre la obra, reside en la falta de atención que la guerra de 1859-60 ha recibido por parte de la historiografía española. Sin poder detenernos en este tema, que rebasa los límites de este estudio y merecería atención detallada en sí mismo, ha de recordarse que en contraste con las sucesivas guerras posteriores (1893, 1909, 1911-1912, 1921-27, por mencionar sólo los años más señalados), que generaron y siguen generando estudios e investigaciones de toda clase, la de 1859-60, que produjo un sinnúmero de publicaciones contemporáneas⁸⁰, apenas ha merecido la atención de los historiadores posteriores, tanto de los más acérrimos partidarios del colonialismo (con la excepción de García Figueras) como de los más recientes y renovadores ana-

⁷⁹ Véase sobre ello Helena de Felipe, “Historia de un autorretrato: los españoles vistos por los marroquíes”, *Actas del Congreso Internacional de Algeciras de 1906. Cien años después*, Algeciras, 2008, 337-355.

⁸⁰ Una extensa relación bibliográfica, en M. Díaz Povedano, “La guerra de África (1859-1860): el colonialismo español norteafricano a través de los textos contemporáneos”, E. Ripoll Perelló, ed., *Actas del Congreso Internacional “El Estrecho de Gibraltar” Ceuta 1987*, Madrid, 1988, III, 309-20.

listas de la relación entre España y Marruecos, a quienes quizá ahuyente de este tema la exaltación nacionalista que impregna todos los testimonios contemporáneos⁸¹. Por ello mismo, la relativa ponderación con que Alarcón examina las opiniones de al-Nāṣirī, que contrasta con las más radicales apreciaciones que hace Ruiz Orsatti del texto anónimo que publicó en *Al-Andalus*, pueda ser tenida en cuenta para un estudio verdaderamente crítico de los hechos y de su proyección pública⁸².

Al cerrar aquí el examen de la producción investigadora de Alarcón hasta 1920, fecha de la publicación de su tesis doctoral, y antes de pasar a analizar sus publicaciones posteriores, es inevitable recordar cuáles habían sido, mientras tanto, sus andanzas por el entramado administrativo-académico en el que se había introducido, en 1911, como profesor de la Escuela de Comercio de Málaga. Hemos visto que al año siguiente se trasladó a la Escuela de Barcelona, donde residió hasta ganar, en

⁸¹ Bien documentada en Eloy Martín Corrales, *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*, Barcelona, 2002, 53-76.

⁸² Puesto que me estoy refiriendo a historiadores españoles, no tomo aquí en cuenta el excelente estudio de Lécuyer y Serrano citado en nota 55. Una obra reciente recoge esta sensación de vacío historiográfico: Salvador Acaso Deltell, *Una guerra olvidada. Marruecos 1859-1860*, Barcelona, 2007. Algunos síntomas de cambio: en el verano de 2009, cuando escribía estas páginas, recibí la visita de un estudiante norteamericano de doctorado, que se plantea escribir una tesis sobre la guerra de Tetuán, incorporando los testimonios escritos por marroquíes; y el Instituto de Estudios Ceutíes ha celebrado sus XII Jornadas de Historia de Ceuta, dedicadas a “Ceuta y la guerra de África de 1859-1860”, del 28 de septiembre al 2 de octubre de 2009.

1922, una cátedra universitaria de lengua árabe en Granada.

Poco tiempo estuvo Alarcón en esa ciudad, de tan rico y tan presente, en tantos sentidos, pasado andalusí que constituye, para cualquier arabista, un lugar sin parangón en toda la Península Ibérica. Viniendo de Barcelona, donde Alarcón nunca se había sentido totalmente incorporado (a pesar de haber realizado allí sus estudios universitarios), por su desconfianza y rechazo íntimo hacia las manifestaciones del pujante movimiento nacionalista catalán, Granada se le debió de aparecer como un espacio privilegiado en el que ejercer por vez primera como catedrático universitario; no olvidemos hasta qué punto en ese tiempo era éste un cargo dotado de prestigio social tanto como académico. La correspondencia de Alarcón conservada en el CSIC, a la que ya se ha hecho referencia, atestigua su satisfacción por integrarse en el mundo universitario granadino, ocupando una cátedra que estaba vacante desde la muerte, en 1919, de Antonio Almagro Cárdenas; a Almagro habían precedido como catedráticos en Granada Francisco Javier Simonet y Mariano Gaspar Remiro.

Ninguno de estos dos catedráticos había pertenecido de manera inequívoca a la naciente escuela científica de arabistas a la que se había incorporado Alarcón. Simonet (1829-1897), prácticamente contemporáneo de Francisco Codera, se había distinguido por mantener unas posiciones ideológicas de tan extremado carácter, que ni siquiera la muy conservadora Real Academia de la Historia se decidió a publicar su *Historia de los mozárabes de España*, que había premiado en 1866, hasta después de su muerte, y ello gracias al empeño perso-

nal del académico y arabista Eduardo Saavedra, que sin compartir la ideología ultramontana de Simonet, hizo todo lo posible porque su trabajo viera la luz, en aras de su interés científico. Por su parte, el aragonés Gaspar Remiro (1868-1925), que había sido discípulo de Codera, mantuvo una actividad importante durante su estancia en Granada, hasta trasladarse a Madrid en 1913; impulsó la creación, en 1910, del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino y de su revista y mantuvo una actividad investigadora centrada en el periodo nazarí⁸³. Su marcha a Madrid frenó este incipiente proceso de institucionalización que corrió en paralelo a la incorporación de los arabistas madrileños a la Junta para Ampliación de Estudios, aunque no hubo colaboración entre Gaspar y sus colegas de Madrid tras su traslado a la Universidad Central. A pesar de haber sido discípulo de Codera, Gaspar Remiro nunca se integró en el grupo de la escuela de arabistas a la que pertenecía Alarcón, como tampoco lo hizo su sucesor en la cátedra de Granada, Antonio Almagro Cárdenas, de cuya capacidad científica tenían aquéllos muy pobre opinión.

Por tanto, cuando Alarcón tomó posesión de esa misma cátedra en 1922, podría pensarse que la escuela creada en Madrid “ocupaba” un nuevo territorio en el que implantar sus modos de trabajo y su metodología

⁸³ Véanse Encarnación Seco de Lucena Vázquez, “Arabismo granadino: el Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino y su revista”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, VII (1958), 99-135 y Cristina Viñes Millet, “El Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino en el contexto del arabismo granadino”, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, segunda época, I (1987), 193-218.

científica, creando a partir de ellos grupos de discípulos como los que se formaban en la capital de España.

Si ello no fue así, se debió a la brevedad de la estancia de Alarcón en Granada, que en 1923 se trasladó a la cátedra de hebreo y árabe de la Universidad de Salamanca. No lo hizo, sin embargo, por propia voluntad, sino para responder a la petición de Julián Ribera (apoyada por Miguel Asín) de que permutase su cátedra de Granada con la ocupada entonces en Salamanca por Pascual Meneu y Meneu (1857-1934) un arabista de singular trayectoria y muy escasa producción escrita, pero que era íntimo amigo de Ribera desde su juventud⁸⁴. En la decisión de Alarcón de abandonar su situación en una ciudad que le resultaba sumamente agradable y marchar, al poco de encontrarse allí, a una nueva residencia y a otro ambiente universitario desconocido, contó sobre todo la fidelidad a sus maestros de Madrid; aunque administrativamente estuviera ya a su misma altura como catedrático que era, siempre se consideró su leal discípulo y estuvo dispuesto a seguir cualquiera de sus indicaciones, aunque fueran en contra, como en este caso, de sus más íntimos deseos. Viene muy a propósito recordar aquí las frases de Asín Palacios en su necrológica de Alarcón: “ante las adversidades con que Dios quiso probarle, su espíritu cristiano reaccionó siempre de este modo: con la callada renuncia del egoísmo en aras de la providencia

⁸⁴ Véase, sobre él, Bernabé López García, “Correspondencia de Julián Ribera a Pascual Meneu: una amistad en una etapa decisiva del arabismo (1899-1904)”, *Sharq al-Andalus*, 10-11 (1993-94), 499-526, y Laureano Robles, “El arabista castellanense Pascual Meneu, amigo de Unamuno (cartas inéditas)”, *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, LXX (1994), 197-240.

divina y la amistad humana”. Sobran quizá los comentarios: está claro que la permuta de la cátedra de Alarcón por la de Meneu puede calificarse como perteneciente a su renuncia al egoísmo en aras de la amistad humana, es decir, en aras de la amistad entre Ribera y Meneu y de la lealtad discipular entre Alarcón y sus maestros.

La cátedra de Salamanca era entonces de árabe y hebreo, y a ambas materias dedicó Alarcón su actividad didáctica en su Universidad, desde 1923 a 1927, cuando ganó la de cátedra de hebreo de Barcelona. En la necrológica publicada por Asín, se informa de este nuevo cambio sin dar más detalles al respecto, como tampoco lo hace con su traslado a Salamanca. De las interioridades de este último, que se acaban de mencionar de forma muy resumida, hay noticia a través de la correspondencia de Alarcón conservada en el CSIC; las del segundo se conocen, aunque sólo parcialmente, gracias a una nota biográfica sobre el arabista y hebraísta catalán José Maria Millás Vallicrosa (1897-1970), justamente considerado como el iniciador de la prestigiosa escuela barcelonesa de historia de la ciencia árabe-islámica, que sigue hoy día siendo una de las ramas más vigorosas del arabismo español.

Millás Vallicrosa, que como Alarcón había sido pensionado por la Junta para Ampliación de Estudios en Marruecos, se presentó a la vacante cátedra de hebreo de la Universidad de Barcelona en 1925. Ganó con brillantez y por unanimidad del tribunal esas oposiciones, frente a otro concursante, el sacerdote Jaime Bagés, pero, como dicen los autores de la biografía recién citada, “por motivos que no es cuestión ahondar aquí”, su nombramiento nunca llegó a aparecer en el diario ofi-

cial, La Gaceta⁸⁵. De manera que Millás se encontró ganador de una cátedra sin que este hecho se reconociera administrativamente (y sólo cabe emitir hipótesis sobre los motivos que llevaron a esta anómala situación), hasta que poco después volvió la cátedra de Barcelona a salir a oposición, junto con otra de Madrid y con un mismo tribunal para ambas.

A esta nueva prueba se presentaron dos opositores: el frustrado catedrático Millás Vallicrosa y Maximiliano Alarcón. Siguiendo el relato de los biógrafos de Millás, “el Tribunal votó a ambos candidatos, pero, previa y discretamente, se hizo saber a Millás que debía escoger Madrid. Y así lo hizo. Más tarde, y tras un recurso que ganó (Resolución del Consejo de Ministros de 5.4.1932) se le validaron sus primeras oposiciones y pudo instalarse de modo definitivo en Barcelona, por permuta con Alarcón (Gaceta del 12 y 28 de abril de 1932)”⁸⁶.

Es evidente que los redactores de estas líneas sabían mucho más de lo que dejaron por escrito, para frustración de quienes las leemos ahora y comprendemos, sin llegar a conocerlas en su detalle, que detrás de ese aséptico relato se esconden toda una serie de maniobras académicas basadas en solidaridades de escuela (Millás siempre fue considerado un miembro de la escuela “oficial” del arabismo español) y en alianzas coyunturales o permanentes con otros grupos universitarios, todo lo cual se utilizaba para situar en las escasas cátedras existentes a los candidatos no sólo con mayores mereci-

⁸⁵ David Romano y Juan Vernet, “Semblanzas. José María Millás Vallicrosa”, *Anuario de Estudios Medievales*, 4 (1967), 537-563.

⁸⁶ Ídem, p. 538.

mientos científicos, sino también, y quizá más importante, con más contrastada lealtad a quienes les apoyaban. Está claro que se había llegado al consenso de que Millás debía ser catedrático en Barcelona; pero, ¿por qué se le hizo saber, “previa y discretamente”, que tenía que elegir la cátedra de Madrid? ¿Se quiso compensar a Alarcón por su renuncia “en aras de la amistad” a la de Granada y ofrecerle la posibilidad de ir a Barcelona, donde, como se ha dicho antes, contrajo matrimonio en 1927? ¿Hubo otras razones que hicieron posible este singular intercambio de cátedras entre Madrid y Barcelona? Es muy posible que así fuera, pero sus protagonistas, hasta donde puede saberse, no dejaron constancia escrita de ello. En lo que aquí nos importa, el resultado de todas estas maniobras es que Alarcón pasó cinco años de su vida como catedrático en la Universidad de Barcelona, de 1927 a 1932; tras la permuta con Millás, se trasladó a la de Madrid en mayo de ese último año. Poco pudo disfrutar de su incorporación a ella, puesto que falleció en la capital de España el 6 de febrero de 1933.

Esta peregrinación profesional, que llevó a Alarcón desde Málaga a Barcelona, de allí a Granada, a continuación a Salamanca, de nuevo a Barcelona y finalmente a Madrid, no es del todo excepcional en su tiempo ni en otros posteriores, pero sí contiene características propias, que se han ido desgranando hasta aquí y que resumiremos ahora. Tuvo que encontrar, para empezar, un hueco propio en la enseñanza del árabe entonces llamado “vulgar” y como tal, desgajado e incluso menospreciado del tronco fundacional de los estudios árabes en España y en el resto de Europa, donde la Universidad sólo consideraba, en aquellos tiempos, materia digna de estudio

los textos escritos en árabe “culto”. Sólo en épocas relativamente recientes ha alcanzado la dialectología árabe categoría de disciplina académica “respetable” y equivalente al dominio de la lengua llamada “clásica”, utilizada para la expresión escrita del idioma. Alarcón se encontró en una situación ambivalente en la historia del arabismo español y que duró muy poco tiempo, pero en la cual se intentó armonizar ambas clases de conocimiento: la comunicación oral y por tanto, en la terminología de la época, “vulgar” (aunque lo que perseguía con su estudio era su fijación por escrito), con la interpretación y traducción de textos en árabe “clásico”. En la bibliografía de Alarcón hasta ahora examinada, que termina con la publicación de su tesis en 1920, esta dualidad filológica resulta especialmente llamativa, y se inserta, por otra y no menos importante parte, en la acción colonial española en Marruecos.

Pero al mismo tiempo, Alarcón se ocupaba de otros temas de investigación, que dieron lugar a las que puede considerarse como sus dos publicaciones de mayor relevancia. A una de ellas se le dedicará un apartado especial, puesto que constituye el objeto de la reedición que ahora se publica. De la segunda me ocuparé a continuación: se trata de *Los documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón*, editados y traducidos por Maximiliano Alarcón y Santón y Ramón García de Linares, Madrid, Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1940, XI + 438 p.

Como puede observarse, esta obra apareció unos cuantos años después de la muerte de Alarcón, que no pudo por tanto verla publicada, y bajo una doble autoría,

la suya y la de García de Linares. En el colofón se añade, además: “en colaboración con don Ángel González Palencia y don Reginaldo Ruiz Orsatti”.

Diríase, con estos datos, que se trata de un empeño colectivo similar a la catalogación de los manuscritos árabes y aljamiados de la Junta para Ampliación de Estudios en la que colaboraron Alarcón y González Palencia, y a la que se ha prestado atención más arriba. Sin embargo, de la correspondencia de Alarcón y de algunos otros datos que se examinarán en seguida, cabe deducir que el grueso del trabajo corrió a cargo de Alarcón, aunque diversas circunstancias y, sobre todo, su muerte prematura, impidieran que pudiera rematar un trabajo que le ocupó durante muchos años, tanto durante sus estancias en Barcelona como fuera de ella.

Para recomponer la extraordinaria historia de este libro, que aun hoy en día continúa siendo una de las aportaciones más importantes del arabismo español de su época, hay que recurrir al prólogo que para él escribió Ángel González Palencia, alguna de cuyas afirmaciones ha de matizarse o incluso corregirse, pero que sirve de guión ineludible para comprender cómo pudo llevarse a cabo este proyecto de investigación que se enfrentó a toda suerte de dificultades y problemas.

Empecemos por definirlo: se trataba de catalogar, editar y traducir un conjunto de 161 documentos árabes conservados en el Archivo de la Corona de Aragón, en Barcelona. Como dice González Palencia en su prólogo, se encuentran en este fondo tratados de paz entre reyes de Aragón y de Granada, así como tratados con los soberanos musulmanes de Marruecos, Tremecén, Túnez y Egipto; cartas de cortesía de visires y sultanes dirigidas

a los reyes de Aragón, credenciales de embajadores y, en conjunto, toda una serie de documentos que proporcionan, no sólo datos sobre las relaciones políticas entre la corona de Aragón y el mundo islámico contemporáneo, sino también sobre la vida de los comerciantes aragoneses y catalanes en el Mediterráneo musulmán, o sobre las reclamaciones por incumplimiento de las cláusulas de los tratados: en suma, una extraordinaria riqueza de información sobre las estrechas relaciones entabladas, tanto en el plano político como en el comercial, entre la Corona de Aragón y los reinos islámicos en la Baja Edad Media (siglos XIII-XV).

Ahora bien, como todos esos documentos estaban escritos en árabe, era naturalmente necesario que su identificación y catalogación se confiase a expertos en esa lengua, que eran también los únicos capaces de editarlos y traducirlos, para ponerlos a disposición del resto de la comunidad científica, y muy en especial de quienes se interesaban por la historia de Aragón y Cataluña. Para los arabistas de la escuela fundada y presidida por Francisco Codera se trataba de una labor que coincidía plenamente con sus postulados científicos: la recuperación —con técnicas filológicas— de un legado escrito en forma de manuscrito y su análisis como fuente de documentación histórica.

Hemos visto como ésa fue una de las primeras tareas a las que se dedicaron los arabistas dentro del Centro de Estudios Históricos, al llevar a cabo el catálogo de los manuscritos árabes y aljamiados de la Junta, y que mucho antes, Codera había iniciado la recuperación del legado bio-bibliográfico andalusí con su publicación de la *Bibliotheca Arabico-Hispana*, para la cual contó con

la colaboración de su discípulo Julián Ribera. Los documentos del Archivo de la Corona de Aragón entraban, pues, de forma natural, en los planes científicos de la escuela de arabistas españoles. Cabe ahora preguntarse, no obstante, cómo llegaron hasta allí, es decir, cómo descubrieron la existencia del fondo y en qué circunstancias se desarrolló su actividad científica en torno a él. Para ello tenemos que imaginarnos lo que era el flujo de información entre eruditos y estudiosos a finales del siglo XIX y comienzos del XX, es decir, un tiempo en el que, por mucho que ahora se nos antoje difícil de imaginar, el principal medio de comunicación entre ellos era, simplemente, la escritura de cartas sobre papel y a mano.

En 1888, el entonces director del Archivo de la Corona de Aragón, Manuel Bofarull y Sartorio (1849-1892), escribió a Julián Ribera (entonces catedrático en Zaragoza), describiéndole la existencia de los documentos y solicitando su colaboración, como arabista, para la necesaria recuperación de ese fondo⁸⁷. Alertado sobre la importancia del fondo, Ribera se desplazó ese mismo año a Barcelona, donde procedió a una somera catalogación de los documentos, suficiente no obstante para identificar su contenido e interés⁸⁸.

⁸⁷ Dolores Bramon, "Julián Ribera y los documentos árabes del Archivo de la Corona de Aragón", *Mélanges Louis Cardaillac*, A. Temimi, ed., Zaghouan, 1995, I, 109-120, ha estudiado las cartas de Ribera a Bofarull; las de éste a Ribera se conservan en el CSIC.

⁸⁸ En su prólogo a la edición, González Palencia da una versión diferente de los hechos, según la cual Ribera visitó el Archivo de la Corona de Aragón estando en Barcelona con motivo de la Exposición Universal de 1888 y preguntó a los archiveros si allí

Este primer trabajo de catalogación, que por la forma en que se describe debía de consistir sobre todo en un inventario sucinto, no tuvo la deseada continuidad en los años siguientes. No es difícil imaginar las razones: Ribera estaba entonces ocupado en un sinnúmero de proyectos científicos y culturales en Zaragoza, el tema de las relaciones diplomáticas de la Corona de Aragón con los países islámicos se alejaba demasiado de sus temas de investigación más queridos y, por último, no existían en aquellos tiempos recursos públicos para subvencionar estancias de trabajo fuera de los lugares habituales de residencia. Fuera por ello o por otras causas que se desconocen, el caso es que no fue hasta más o menos 1903 (según González Palencia) cuando Ribera, ya instalado en Madrid, decidió encargar a Ramón García de Linares la catalogación del fondo.

Se ha citado ya a García de Linares, miembro del grupo de arabistas que se agrupó en torno a Ribera y Asín en el Centro de Estudios Históricos. Se tienen noticias muy escasas sobre su vida y su actividad como arabista, aunque de ellas se deduce su fuerte vinculación al grupo fundador de la escuela. García de Linares (m. 1945) había participado activamente en las complejas tareas de edición del *Homenaje* a Francisco Codera

había documentos árabes; “mostráronle los archiveros un arcón, en el que había algunas docenas de pergaminos escritos en esta lengua, e inmediatamente dedicóse a la tarea inicial de exploración y catalogación de tales diplomas”, afirma González Palencia, que de ese modo atribuye a Ribera el “descubrimiento” del fondo y soslaya la intervención decisiva de Bofarull, reconocida por el propio Ribera (en su obra *De historia árábigo-valenciana*, Valencia, 1925, p. 12-13).

(Zaragoza, 1904), verdadera carta de presentación de la escuela ante el mundo académico nacional e internacional. Además, en este volumen publicó García de Linares un estudio sobre los documentos árabes conservados en el Archivo del Pilar, de Zaragoza. Es muy posible que, por ello, Ribera viese en García de Linares la persona más apropiada para continuar su trabajo sobre los documentos árabes del Archivo de la Corona de Aragón. La única manera de hacerlo, puesto que García de Linares vivía entonces en Madrid, fue la de encargar fotografías de los documentos.

Muchas de esas fotografías se conservan aún, como parte del legado de la escuela de arabistas que ha terminado su existencia en los fondos documentales del CSIC. Quien, como quien esto escribe, ha tenido la oportunidad de verlas, se da cuenta de inmediato de las enormes dificultades a las que se enfrentaban entonces los investigadores: la reproducción fotográfica, magnífica según los criterios tecnológicos del momento, exige de quien la maneja una agudeza visual extraordinaria y una enorme capacidad de interpretación de la escritura manuscrita árabe, que de por sí y en circunstancias mucho mejores –como las actuales– no carece de peligrosas ambigüedades. Digo esto para que se calibre adecuadamente el resultado final de toda esta historia de un ambicioso empeño científico en el que Maximiliano Alarcón tuvo un papel decisivo; aunque todavía, en esta primera fase, no se había incorporado a él.

Gracias a esas fotografías, García de Linares empezó a trabajar; pero al trasladarse a Barcelona como profesor de Árabe Vulgar en la Escuela de Comercio (algo antes de que el propio Alarcón ocupara esa plaza),

pudo consultar directamente los documentos originales y transcribir la mayor parte de los que se relacionaban con la Granada nazarí. Mientras tanto, y de ello se hace eco González Palencia en su prólogo, ha de tenerse en cuenta que en el Archivo de la Corona de Aragón trabajaba desde 1893, como archivero, un aragonés que luego sería catedrático de Historia en Zaragoza, Andrés Giménez Soler (1869-1938), discípulo de árabe de Julián Ribera, pero que se había distanciado del núcleo de la escuela de arabistas al publicar un artículo en el que discutía las tesis de Ribera sobre los posibles orígenes árabes de la institución aragonesa del Justicia⁸⁹. Giménez Soler se interesó, naturalmente, por los documentos árabes del Archivo en el que trabajaba y utilizó y publicó alguno de ellos, pero según González Palencia (parte interesada, no hay que olvidarlo, en todo este asunto), sin alcanzar la necesaria calidad científica requerida para el caso.

Descartada la labor de Giménez Soler, ha de suponerse que García de Linares continuó la suya, pero no por mucho tiempo, ya que abandonó Barcelona para instalarse de nuevo en Madrid, donde trabajó como profesor en el Instituto Diplomático y Consular y Centro de Estudios Marroquíes (una institución privada que merecería ser estudiada con atención) y en la Universidad Central. En su prólogo, González Palencia justifica, con su dedicación a estas actividades, su abandono del estudio de los documentos árabes del Archivo de la Corona de Aragón.

⁸⁹ “El Justicia de Aragón ¿es de origen musulmán?”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, V (1901), 201-206, 454-465 y 625-632.

Habían pasado para entonces unos veinte años desde que Ribera iniciase su catalogación provisional, pero continuaba creyendo que había que continuar y ampliar su trabajo. Tras su incorporación al Centro de Estudios Históricos creado en 1910, el proyecto pareció encontrar nuevas posibilidades de realización; sólo había que encontrar a un arabista con los suficientes conocimientos y empuje para llevarlo a cabo.

Ese fue el caso de Maximiliano Alarcón. Con su experiencia en la catalogación de los manuscritos árabes de la Junta y su interés por los temas norteafricanos, era el candidato ideal para adentrarse en la jungla lingüístico-histórica que representaban los documentos diplomáticos árabes del Archivo de la Corona de Aragón. Según recuerda González Palencia, se le entregaron las fotografías de los documentos sobre las que había trabajado García de Linares y, con su habitual dedicación y profesionalidad, se puso a ello desde su puesto de catedrático de la Escuela de Comercio de Málaga. Cuando se trasladó a Barcelona, la situación pareció ser la más idónea para llegar al final feliz de transcribir, editar y traducir todo aquel extraordinario material documental.

En los siguientes veintitantos años y hasta su muerte, Alarcón dedicó buena parte de su tiempo a la dificultosa labor en la que le habían precedido Ribera con sus fichas de catálogo y García de Linares con su transcripción de los documentos relacionados con la Granada nazarí. Al morir, y según describe González Palencia, “sólo faltaban a la obra algunos pequeños retoques, la transcripción de algún documento y la traducción definitiva de ciertos pasajes”. La imprecisión de estas aseveraciones (“algunos”, “retoques”, “ciertos”...) no pue-

de esconder la realidad: Alarcón había dejado lista para la imprenta una obra que sólo precisaba de una última revisión, ésa que el filólogo siempre considera imprescindible y que puede convertirse en varios o numerosos repastos destinados a solventar –o dejar en el aire– las últimas dudas sobre el texto.

Señala González Palencia, en su prólogo, que tras el fallecimiento de Alarcón la Escuela de Estudios Árabes le encargó, a él y a García de Linares, dar los últimos toques a su trabajo para enviarlo a imprenta. Revela entonces que sólo faltaba por editar un documento, y que debido a la importancia de su contenido, lo publicó Ruiz Orsatti en la revista *Al-Andalus*⁹⁰; como hemos visto más arriba, fue el mismo Ruiz Orsatti quien ultimó la traducción que había hecho Alarcón de un texto anónimo sobre la guerra de 1859-60. Interesa destacar, de esta publicación, la descripción que en ella se hace del documento y sus dificultades, “porque las letras, en su casi totalidad, carecen de puntos diacríticos o figuran con los que no les son propios, y, como además es absoluta la ausencia de vocales o mociones y de otros signos ortográficos y no dejan de advertirse también incorrecciones gramaticales y faltas de ortografía, este documento internacional no es un modelo ni de caligrafía ni de lengua”⁹¹. En estas condiciones, que pueden ampliarse a muchos otros documentos de este fondo, se explica el largo tiempo em-

⁹⁰ Reginaldo Ruiz Orsatti, “Tratado de paz entre Alfonso V de Aragón y el sultán de Egipto, al-Mālik al-Ašraf Barsbāy”, *Al-Andalus*, IV (1936-1939), 333-389. No se hace ninguna alusión, en este artículo, a la catalogación del fondo de documentos hecha por sus colegas Alarcón y García de Linares.

⁹¹ *Ibidem*, p. 333-334.

pleado por Alarcón en su edición y traducción⁹².

Aún faltaba, sin embargo, un obstáculo inesperado y que produjo una pérdida irreparable en el trabajo de Alarcón. Como relata González Palencia, en su tantas veces citado prólogo, en junio de 1936 estaba ya terminada la impresión de los documentos y sólo faltaba redactar el estudio introductorio. González Palencia tenía a su disposición las notas preparadas para ello por Alarcón; las pasó a limpio y se las llevó a Gea de Albaracín, donde solía pasar el verano, para trabajar sobre ellas y ultimar el texto, “procurando encuadrar sus documentos dentro del momento histórico en que se escribieron, y ponerlos en armonía con los datos que arrojan los Registros del Archivo de la Corona de Aragón, leídos por Alarcón con esta finalidad”⁹³.

Como muchos otros proyectos personales y colectivos, el estallido de la guerra civil dio al traste con éste de González Palencia. Según sus propias palabras, “en los primeros días de septiembre de 1936, ante la presión que las hordas rojas ejercían en distintos puntos de la Sie-

⁹² Indica también González Palencia, en su prólogo, que al fondo del Archivo de la Corona de Aragón se ha añadido, para la publicación, un documento conservado en la Real Academia de la Historia, transcrito y traducido por Federico Galbis, militar y becario de la Escuela de Estudios Árabes, que murió en combate en el frente de Somosierra, en 1936. Pueden añadirse otros datos: Galbis Morphy, hijo de militar, era sobrino de la mujer de Eduardo Álvarez Ardanuy, teniente coronel de Estado Mayor que formó parte de la Comisión cartográfica de Marruecos. Galbis, que estaba casado con una nieta del escritor Juan Valera, Dolores Serrat Valera, fue herido en combate, en Marruecos, en diciembre de 1921.

⁹³ A. González Palencia, “Prólogo”, p. IX.

rra de Albarracín, tuve que abandonar precipitadamente mi casa veraniega y huir, con mi familia, sin medios de locomoción y sin poder llevar ni el más imprescindible equipaje (...) Mes y medio después, los rojos, que no lograron entrar en la histórica ciudad de Albarracín, ocuparon mi casa, sita en sus alrededores, durante los dos o tres días que intentaron el ataque: todas aquellas notas [las de Alarcón sobre los documentos del Archivo de la Corona de Aragón], así como unos cuantos cientos de libros que yo allí guardaba, desaparecieron”⁹⁴.

Una vez terminada la guerra, se decidió publicar los documentos sin el estudio histórico, puesto que rehacerlo habría supuesto dedicarles todo el tiempo y el esfuerzo empleado durante tantos años por Alarcón. González Palencia, entonces catedrático de la Universidad Central, regidor en el Ayuntamiento de Madrid, miembro del Consejo Nacional de Educación y de la comisión permanente del recién creado CSIC, entre otras cosas, no tenía sin duda ni el tiempo ni la disposición necesarios para ocuparse de ese trabajo, como así lo reconocía él mismo en su prólogo, aunque sin mencionar, naturalmente, los datos que se acaban de citar⁹⁵.

Tantas cosas fueron destruidas en la guerra civil española y, sobre todo, tantas vidas se perdieron o arruina-

⁹⁴ Ibídem, p. X.

⁹⁵ La incorporación de González Palencia al aparato administrativo del franquismo venía precedida por su actuación como secretario de la comisión de depuración del profesorado universitario, establecida el 8 de noviembre de 1936 en Zaragoza; véase Jaume Claret Miranda, *El atroz desmoche. La destrucción de la Universidad española por el franquismo, 1936-1945*, Barcelona, 2006, p. 63.

ron, tantos proyectos personales se anularon, que podría parecer injusto o, al menos, anecdótico, lamentar la desaparición de las notas de Maximiliano Alarcón sobre los documentos árabes del Archivo de la Corona de Aragón. Creo, sin embargo, que debe al menos dejarse constancia expresa de ello, porque supone la desaparición de una parte fundamental del trabajo de Alarcón, a la que había dedicado horas y horas de paciente dedicación. No sólo eso; también señala González Palencia en su prólogo que Alarcón estaba haciendo un estudio “de las fórmulas y la estructura externa de los documentos, de sus marcas de autenticidad con arreglo a las normas clásicas de las secretarías en cada país”, trabajo que posiblemente estaba aún en forma de notas y que debió de desaparecer con el resto de sus papeles perdidos en Albarracín.

La complicada y larga historia de la edición de los documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón termina, por tanto, con una nota melancólica, en la que al lamento por el más trágico episodio de la historia española del siglo XX se une el de una pérdida que no por ser aparentemente menor deja de tener un significado que va más allá de la vida individual de su protagonista, para entonces ya fallecido desde hacía tiempo. Queda, eso sí, el testimonio publicado de gran parte de su trabajo: la edición y traducción de los documentos que, aunque despojada de su aparato histórico-crítico, sigue siendo una obra de referencia ineludible.

Dos publicaciones de Alarcón en 1925 merecen ser consideradas para terminar este apartado. La primera de ellas consistió en su participación en el *Homenaje* dedicado a Ramón Menéndez Pidal, al cual contribuyeron otros arabistas ya citados aquí (Asín Palacios, Mariano

Gaspar Remiro, Julián Ribera y Ángel González Palencia). El trabajo de Alarcón se titulaba “Precedentes islámicos de la fonética moderna”⁹⁶, y dedica gran parte de su extensión a traducir textos árabes (uno de ellos, de Avicena) sobre fonética. Como parte final, expone Alarcón su hipótesis de que la rica tradición árabe sobre este tema hubiera sido conocida en la “España cristiana”, debido a las coincidencias que observa entre el sistema de descripción fonética de los autores árabes y el utilizado “por nuestros compatriotas cristianos para la enseñanza de los sordomudos”, pues de otro modo, sugiere, no se podría explicar que autores como Ponce de León o Bonet presentasen en sus obras no los “torpes balbuceos propios de una técnica que acaba de nacer, sino los pasos firmes y seguros de un método de enseñanza muy meditado”. Para plantear esta hipótesis utiliza Alarcón los estudios de su amigo Tomás Navarro Tomás en torno a la enseñanza para sordomudos, que cita en nota; pero téngase en cuenta también, a la hora de calibrar su posible validez, lo grata que era a los arabistas de la escuela la investigación sobre contactos entre las sociedades islámica y cristiana, con énfasis especial en la búsqueda de posibles orígenes andalusíes en fenómenos hispanos de toda clase.

La segunda publicación de 1925 consiste en el estudio de uno de los episodios de historia andalusí contenidos en la obra de Abū Bakr al-Turṭūṣī que estaba traduciendo Alarcón⁹⁷ y a la que se dedicará el apartado

⁹⁶ *Homenaje a Menéndez Pidal*, III, Madrid, 1925, 281-308.

⁹⁷ “Un caso de limitación del poder real en la España musulmana”, *Anuario de Historia del Derecho*, II (1925), 196-199.

siguiente, por lo cual no me extenderé más sobre este trabajo, que en realidad es una consecuencia de la traducción emprendida por Alarcón.

2.2. *La lámpara de los príncipes* de Abū Bakr al-Ṭurṭūṣī

En la actividad como arabista de Maximiliano Alarcón, la traducción de esta obra es, junto al trabajo sobre los documentos del Archivo de la Corona de Aragón, su proyecto de mayor empeño y ambición, y la que hace que hasta hoy en día se recuerde su nombre entre quienes se dedican al estudio de la historia y la cultura andalusí. En este apartado me ocuparé primero del autor y su obra, y a continuación de la aportación de Alarcón como traductor de ese texto.

Cuando Alarcón publicó su traducción (*Lámpara de los príncipes* por Abubéquer de Tortosa; traducción española de Maximiliano Alarcón, Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1930-1931, 2 volúmenes), se disponía ya de un buen número de datos sobre la vida y la obra de Abū Bakr al-Ṭurṭūṣī y Alarcón los utilizó convenientemente en su introducción a la traducción. No obstante, desde aquellos años hasta hoy se ha ampliado notablemente el caudal de información disponible sobre su figura y sobre el ambiente intelectual en el que se movió, por lo que el lector actual, si se limitara a leer la biografía redactada por Alarcón, estaría lejos de captar el significado real de este personaje, uno de los autores andalusíes más importantes de su tiempo.

Afortunadamente se dispone ahora de un estudio muy detallado sobre Abū Bakr al-Ṭurṭūṣī y su obra, del que voy a resumir a continuación las líneas más relevan-

tes, de forma que se pueda completar adecuadamente la información suministrada por Maximiliano Alarcón⁹⁸.

Abū Bakr Muḥammad b. al-Walīd b. Jalaf b. Sulaymān b. Ayyūb al-Fihri al-Ṭurṭūšī (ca. 451/1059-520/1126) nació en Tortosa (en árabe Ṭurṭūša); siguiendo una costumbre bastante extendida en el sistema onomástico árabe, se le conoce por una abreviatura de este largo nombre, en la que figura en primer lugar su *kunya* (Abū Bakr = “padre de Bakr”) y en segundo su *nisba* o apellido, en este caso de carácter geográfico (al-Ṭurṭūšī = “el tortosino”). En la portada de su traducción, adoptó Alarcón una fórmula hasta cierto punto hispanizada de estos apelativos: “Abubéquer de Tortosa”.

Poco se sabe de los orígenes de su familia y no mucho acerca de sus primeros años. Por esas fechas Tortosa, una próspera ciudad comercial y portuaria, donde el califa de Córdoba ‘Abd al-Raḥmān III había establecido unas atarazanas, dependía del reino de taifas de Zaragoza.

En Tortosa, Zaragoza, y quizá alguna otra ciudad de al-Ándalus, estudió Abū Bakr en su juventud, destacando entre sus maestros una de las figuras mayores de la vida intelectual de su tiempo, Abū l-Walīd al-Bāyī (m. 474/1081). Con al-Bāyī se inició Abū Bakr en los estudios de derecho islámico, a los que su maestro había

⁹⁸ Agradezco a su autora, Maribel Fierro, su autorización para ofrecer aquí este resumen. Véase su estudio introductorio a su traducción de Abū Bakr al-Ṭurṭūšī *Kitāb al-ḥawādīṭ wa-l-bida’* (*El libro de las novedades y las innovaciones*), Madrid, 1993, 17-107. Remito a este estudio para ampliación de los datos aquí presentados y localización de las fuentes árabes y bibliografía en que se basa. Añado por mi parte algunas reflexiones propias y otras referencias bibliográficas.

contribuido con diversas obras, manteniendo una atención especial a las llamadas “controversias jurídicas”.

Quizá impulsado por el ejemplo de al-Bāṣī, que había permanecido largo tiempo en el Oriente islámico perfeccionando allí su formación, en 476/1083 Abū Bakr, que tenía entonces unos 24 años, abandonó al-Ándalus, a donde no volvería nunca más.

Se trataba, por otra parte, de un itinerario que emprendían muchos sabios andalusíes, en lo que se llamaba “el viaje en busca de la ciencia”, durante el cual se dirigían desde al-Ándalus hasta La Meca, donde realizaban el rito de la peregrinación anual; a lo largo del camino, solían detenerse en las ciudades más importantes y acudir a las lecciones de los maestros más afamados de cada lugar; antes o después de la peregrinación, en el camino de ida o de vuelta, muchos de estos sabios también ampliaban su circuito con visitas a otros centros prestigiosos en el mundo del saber, como Jerusalén, Damasco o Bagdad. Un estudio reciente de los sabios andalusíes que viajaron a Oriente en los siglos III/IX y IV/X ha demostrado que la duración media de esta clase de viajes oscilaba entre los cuatro y los siete años⁹⁹.

Para hacerlos, claro es, se necesitaba disfrutar de una posición económica desahogada, que permitiera sufragar los elevados gastos de un viaje semejante o bien, en caso contrario, el viajero recurría a ocupaciones como el comercio (lo que parece haber sido relativamente frecuente) o a trabajos ocasionales a lo largo de su recorrido.

⁹⁹ María Luisa Ávila, “The Search for Knowledge. Andalusī Scholars and Their Travels to the Islamic East”, *Medieval Prosopography*, 23 (2002), 125-137.

De ello es testigo el propio Abū Bakr, que en su *Lámpara de los príncipes* describe su propia situación del siguiente modo:

“Cuando resolví marchar desde mi país a Oriente, con objeto de ampliar mis conocimientos, yo no conocía el arte de comerciar ni oficio alguno de que poder valirme. Así es que me preocupaba hondamente la partida, pues me decía: “Si se me acababan los recursos, ¿qué voy a hacer?” Mi confianza más firme estaba en que, en tal caso, me dedicaría a guardar jardines por una paga, y a la noche me ocuparía en el estudio de las ciencias”¹⁰⁰.

Parece, no obstante, que Abū Bakr no carecía de medios propios o suministrados por su familia, porque a continuación menciona que llevaba, durante su viaje, “una importante cantidad en un cinto sujeto a la cintura”, que estuvo a punto de perder en una ocasión, con el consiguiente sobresalto y posterior alivio al recuperarlo gracias a uno de los miembros de la caravana en que viajaba.

Entre 476/1083 y 490/1097, es decir, 14 años, Abū Bakr estuvo en Alejandría, de donde fue a Antioquía. De esta ciudad de la hoy costa meridional turca se dirigió a Iraq, residiendo en Bagdad, Basora y Wāsiṭ. Hizo a continuación la peregrinación a La Meca para luego residir en Jerusalén y Damasco; en 490/1097 estaba de nuevo en Alejandría, lugar en el que se estableció definitivamente y donde habría de morir. Todo un periplo que lo llevó a los centros urbanos más florecientes del Oriente

¹⁰⁰ *Lámpara de los príncipes*, II, p. 296.

Medio de su tiempo. Como puede observarse, faltan en él menciones a estancias en ciudades magrebíes. El viaje por el Mediterráneo desde al-Ándalus a Egipto solía hacerse por mar, en travesías cercanas a las costas, lo que permitía, en ciertos casos, detenerse en alguna ciudad situada más al interior, como al-Qayrawān, en la actual Túnez. Pero no parece haber sido éste el caso de Abū Bakr, o al menos no se conservan datos al respecto.

Durante la primera etapa de esta fase de su vida, es decir, antes de instalarse en Egipto, acudió Abū Bakr a las clases de una decena de maestros, especialistas casi todos ellos en cuestiones de derecho. De los que residían en Bagdad, varios eran profesores en la famosa *madrasa* (escuela superior de enseñanza) fundada por el visir Nizām al-mulk, que recibió por ello el nombre de “al-Nizāmiya”¹⁰¹. Pero quizá el contacto más significativo realizado por Abū Bakr en Oriente fue su encuentro en Jerusalén con Abū Ḥāmid al-Gazālī (m. 1058/1111), uno de los pensadores más influyentes del islam de su tiempo y hasta hoy en día, y cuyas doctrinas, sin embargo, merecieron luego la enérgica desaprobación de Abū Bakr¹⁰².

¹⁰¹ De esta institución se había ocupado Julián Ribera en “Origen del colegio nidamí de Bagdad”, *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado. Estudios de erudición oriental*, Zaragoza, 1904, 3-17; se reprodujo en Julián Ribera, *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, 1928, I, 361-383. Allí menciona Ribera (ídem, p. 362-363) al texto de Abū Bakr al-Ṭurtūšī en *Lámpara de los príncipes* sobre la fundación de esta famosa escuela.

¹⁰² La tesis doctoral de Asín Palacios versó sobre al-Gazālī (*Algazel: dogmática, moral y ascética*, Zaragoza, 1901), a quien dedicó otros estudios posteriores, entre los que destaca *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid, 1934.

Durante esos años, la inclinación de Abū Bakr hacia el ascetismo y el misticismo se ve acentuada por algunas experiencias espirituales que le afectaron profundamente; una de ellas se produjo como consecuencia de un eclipse de sol en Bagdad, en 478/1085; a otra se refiere en su *Lámpara de los príncipes*¹⁰³. En ese contexto, no extrañará saber que de forma progresiva inició una vida de pobreza y renuncia, apartándose del contacto con los círculos del poder y, finalmente, retirándose a las montañas del Líbano para consagrarse al ejercicio de la piedad religiosa.

Por razones que se desconocen, en cierto momento decidió Abū Bakr abandonar Líbano y establecerse en Egipto, donde ya había residido con anterioridad. Junto con un compañero de similares inclinaciones ascéticas, se trasladó a la ciudad costera de Rosetta (en árabe, Rašīd), donde vivió algún tiempo en condiciones de extrema humildad; ambos recurrían a la venta de la leña que recogían para poder comer. No hay que insistir en que todos estos actos de piedad y renuncia no son excepcionales dentro de las corrientes ascéticas del islam, que florecieron desde época muy temprana y dieron lugar en seguida a la aparición de fenómenos de misticismo.

La fama de piedad y sabiduría de Abū Bakr al-Ṭurṭuṣī pronto se difundió en Egipto y llegó hasta Alejandría, de donde se envió una delegación, presidida por el juez Ibn Ḥadīd, para rogarle que se trasladara a la ciudad. En Egipto gobernaba entonces la dinastía fatimí, que pertenecía al islam sī'í, pero entre los alfaquíes de Alejandría predominaba la escuela sunnī de derecho

¹⁰³ *Lámpara de los príncipes*, I, 78-80.

mālikí, a la que pertenecía Abū Bakr, como era usual entre los andalusíes.

El juez Ibn Ḥadīd intervino para que se le concediera a Abū Bakr una pensión que le permitió dedicarse en exclusiva a la enseñanza y la práctica religiosa. Su fama fue creciendo y consiguió atraer a un número considerable de discípulos, en una ciudad en la que no se carecía de maestros importantes. Caracterizado por su exigente conducta personal, no dudó Abū Bakr en censurar públicamente lo que consideraba comportamientos inadecuados, lo que le llevó en cierto momento a enfrentarse con Ibn Ḥadīd, a cuya familia acusó de injusticia y corrupción. Ibn Ḥadīd contraatacó con otras acusaciones que, aunque mendaces, tuvieron como efecto que el visir de los fatimíes lo hiciera ir a la capital, El Cairo, donde fue recluido en una mezquita. Sólo con la muerte, asesinado, de este visir fue liberado Abū Bakr al-Ṭurṭūšī, que pudo entonces volver a Alejandría.

Desde allí, por otra parte, hizo diversas visitas a El Cairo, puesto que el sucesor del visir asesinado mantuvo con él cordiales relaciones; tanto, que le dedicó su *Lám-para de los príncipes*.

Otros acontecimientos marcaron la vida personal de Abū Bakr durante sus años en Alejandría: así, su matrimonio con una mujer piadosa (cuyo nombre no se menciona en las fuentes árabes) y de posición acomodada. Esta mujer era dueña de una casa en la cual se instaló el nuevo matrimonio, dejando parte de la vivienda para ser utilizada como *madrassa*. La esposa de Abū Bakr tenía un hijo de costumbres poco recomendables, y a quien disgustó tanto la boda de su madre, que decidió acabar con la vida de su marido. El asesinato se frustró de forma

casi milagrosa, y el hijastro de Abū Bakr se arrepintió de sus pecados. Toda la historia, que aquí se ha resumido mucho, tiene un aroma claramente hagiográfico, destinado a crear en torno a Abū Bakr un aura de santidad, frecuente en esta clase de anécdotas biográficas sobre personajes a los que se atribuye una acendrada piedad.

Otro intento de asesinato sufrió Abū Bakr durante estos años, y por razones muy diferentes: un grupo de musulmanes egipcios interpretó que su forma de rezar en la mezquita seguía el ritual šī'ī (cuando lo que ocurría es que ignoraban que en un gesto concreto de ese ritual coinciden šī'íes y muchos sunníes). Escandalizados por ello, decidieron matarlo allí mismo, lo que sólo pudo impedir la intervención de un discípulo andalusí de Abū Bakr, que se dio cuenta de lo que tramaban y les hizo ver su equivocación. Este caso extraordinario da cuenta del grado de enfrentamiento ha que habían llegado las corrientes sunníes y šī'íes del islam y hasta qué punto el dominio de los fatimíes (šī'íes) en Egipto se oponía a una mayoría popular sunní.

La vida de Abū Bakr al-Ṭurṭuṣī puede dividirse, como hemos visto, en tres etapas. Una primera, de formación, en al-Ándalus; la segunda, en Oriente –Siria e Iraq, sobre todo– en la que amplía esa formación con diversos maestros y se va inclinando hacia la experiencia ascético-mística; finalmente, la tercera, en Alejandría, en la que asienta esa experiencia y se dedica a difundir sus conocimientos entre una gran cantidad de discípulos. Es también la etapa, verosíblemente, en la que compone la mayor parte de sus obras.

Sobre la base de los textos entonces conocidos, Maximiliano Alarcón dio cuenta de 19 títulos compues-

tos por Abū Bakr. Hoy día se conocen 33, aunque no todas se hayan conservado¹⁰⁴. Para no dar aquí el detalle de todos sus títulos, ediciones, etc., que pueden consultarse en el estudio de M. Fierro, me limitaré a señalar alguna de las más importantes:

1) *Kitāb birr al-wālidayn* (“Tratado sobre la piedad filial”), tema cultivado por otros autores árabes. En este libro, editado no hace mucho, cita Abū Bakr la obra magna de al-Gazālī, por lo que debió de escribirlo antes de apartarse de las doctrinas del gran pensador, a las que censura en otras obras posteriores.

2) *Kitāb al-ḥawādīṭ wa-l-bida*, (“El libro de las novedades y las innovaciones”), del que ya se ha dicho que está disponible en español, en la traducción de M. Fierro. Conviene tener en cuenta asimismo su estudio sobre esta obra, para actualizar los comentarios que hace sobre ella M. Alarcón.

3) *Risāla* (“Epístola”) dirigida al emir almorávide Yūsuf b. Tāšufīn, en la que le exhorta a seguir el camino de la justicia y el bienestar para sus súbitos, y que puede por tanto considerarse un esbozo de su obra posterior, la *Lámpara de los príncipes*¹⁰⁵.

4) *Sirāʾ al-mulūk* (“Lámpara de los príncipes”), objeto de esta reedición y a la que dedicaré ahora cierta atención.

¹⁰⁴ Del mismo modo, identifica Alarcón a cuatro discípulos de Abū Bakr, mientras que en el estudio de M. Fierro figuran un total de 51, entre ellos el fundador del movimiento almohade, Ibn Tūmart.

¹⁰⁵ Traducción de esta *Risāla* en María Jesús Viguera, “Las cartas de al-Gazālī y al-Ṭurṭūšī al soberano almorávid Yūsuf b. Tāšufīn”, *Al-Andalus*, XLII (1977), 341-374.

La forma en que Maximiliano Alarcón define esta obra, en su prólogo, no ha perdido actualidad: se trata de un florilegio de textos en torno al tema común de la obra –la conducta del príncipe–, de manera que ofrece al lector no sólo las opiniones personales de su autor, sino también “un cuadro que refleja un estado de conciencia colectiva”, es decir, que presenta los ideales de toda una sociedad o, al menos, las de sus élites ilustradas.

La *Lámpara* de Abū Bakr es la que debía iluminar el gobierno de la comunidad musulmana confiado a su soberano; se trata, por tanto, de un ejemplo de todo un género literario, el de los “espejos de príncipes”, que fue muy cultivado en el Islam clásico y produjo obras muy notables, como la que aquí se presenta. Con precedentes en el mundo griego, bizantino y persa, parte de las tradiciones allí presentes se incorporaron a la literatura árabe¹⁰⁶, que desarrolló una tradición propia y muy floreciente a lo largo de los siglos (presente también en otras lenguas islámicas, como el persa).

Del contenido de la *Lámpara* da Alarcón un buen y preciso resumen en su prólogo, que se reproduce a continuación y al que remito. Se verá por él que en el arco de intereses intelectuales de Abū Bakr, en el que entraban la teología, la Tradición del Profeta (el *ḥadīth*), el derecho, la ascesis y la mística y la censura de costumbres, se incluía una visión específica de la ética y la política, traducida en una obra que presenta su visión personal de lo que deben ser las relaciones del soberano con sus

¹⁰⁶ Sobre todo ello, y sobre este género en general, véase Louise Marlow, “Advice and Advice Literature”, *The Encyclopaedia of Islam Three*, Leiden-Boston, 2007-1, p. 34-58.

súbditos, así como de los principios que deben regir las normas sociales y poner en práctica, de ese modo, una comunidad inspirada por el ideal de la justicia.

Claro es que esta visión personal de Abū Bakr tiene, por un lado, un carácter primordialmente religioso y, por otro, no es exclusivamente suya, sino que la comparten prácticamente todos quienes se han ocupado de esta clase de temas en el periodo clásico del islam. Es difícil calibrar adecuadamente la importancia de la obra de Abū Bakr dentro de esa tradición cuando aún no se cuenta con un estudio pormenorizado de la literatura de esta clase escrita en al-Ándalus¹⁰⁷; pero de lo que no cabe duda es que gozó de una gran popularidad en su tiempo y mucho después de él, lo que indica naturalmente que supo encontrar un público receptivo, es decir, que atinó a identificar las preguntas que se hacía ese público y a ofrecerle respuestas adecuadas. De ello se hace eco, en el siglo XVI, el enciclopedista turco-otomano Ḥaḡyî Jalîfa: “Raro era el soberano que escuchaba su lectura y que no pidiera que se lo copiasen, ni visir que no lo tuviera consigo. Con su estudio, el hombre sensato podía prescindir de pedir consejo a los sabios, y el rey, de hacerlo con sus visires”¹⁰⁸.

La popularidad de la *Lámpara de los príncipes* se debió no sólo a su contenido, sino también a su organización y composición: cada capítulo, ordenado en torno

¹⁰⁷ Véase el panorama descrito por María Jesús Viguera, “Las ideas políticas en al-Andalus”, *El legado marroquí y andalusí*, Tetuán, 1991, 23-37.

¹⁰⁸ Citado (en traducción inglesa) por Louise Marlow, “Advice and Advice Literature”, p. 48.

a una idea general, se articula a través de una sucesión de anécdotas y breves relatos, muchos de ellos de carácter histórico, pero también legendario o sapiencial. En la línea de los textos árabes de *adab* (“bellas letras”), esta organización a base de materiales narrativos o ejemplares responde a un requerimiento de amenidad —que no era en la Edad Media el mismo concepto de hoy día— y permite imprimir en la mente del lector las ideas fundamentales del autor, ocultas a menudo tras los textos y transmisiones orales que reproduce.

La obra también atrajo críticas, y nada menos que de Ibn Jaldūn (m. 808/1406); las reproduce Alarcón en su prólogo, para concluir que de no haberse tratado de un texto tan difundido y apreciado, no habría atraído la atención del gran historiador tunecino. El argumento no carece de valor, pero evita pronunciarse sobre lo fundado de las críticas de Ibn Jaldūn, que reprocha a Abū Bakr, entre otras cosas, que su obra no sirva sino para “transmitir ideas de otros”, sin llegar a descubrir “el velo que oculta la verdad”.

Llegados a este punto, es hora de que pasemos del punto de vista del autor al del traductor, Maximiliano Alarcón.

Por su correspondencia se sabe que al menos ya en 1917 había comenzado a traducir la obra de Abū Bakr al-Ṭurṭūṣī. Teniendo en cuenta la fecha de su publicación (1930-31) es evidente que esta traducción, junto a la de los documentos de la Corona de Aragón, ocupó la mayor parte de la actividad de Alarcón como arabista.

Nada dice en su prólogo, por otro lado, de las razones que le llevaron a emprender una tarea tan compleja y que tantas preocupaciones le causó en los años siguientes,

en los que tuvo que luchar con un texto muy ajeno, por sus características, a los que conocía hasta entonces. Es posible que fueran sus maestros, Ribera y Asín, quienes se la sugiriesen; Ribera, como se ha visto, conocía la obra de Abū Bakr y la citaba ya en 1904. Otro punto de interés radicaba en la conexión, señalada más arriba, entre Abū Bakr al-Ṭurṭūṣī y al-Gazālī, cuya figura había sido el punto de partida de la trayectoria intelectual de Asín Palacios. En el prólogo a la traducción, sitúa Alarcón, en efecto, a la *Lámpara de los príncipes* en el contexto de la producción árabe-islámica sobre “espejos de príncipes” entonces conocida, y en la que destaca la obra de al-Gazālī *al-Tibr al-masbūk*, cuyas relaciones con la de Abū Bakr analiza en las páginas XXIX-XX de ese prólogo¹⁰⁹.

Aunque en la Biblioteca Nacional de Madrid se conserva un manuscrito de la *Lámpara*, la traducción de Alarcón se basó, como él mismo indica, en tres ediciones impresas en Egipto, y especialmente en una de ellas, publicada por al-Maṭba‘a al-Azharīya al-Miṣrīya [El Cairo], en 1319/1901¹¹⁰.

Este volumen perteneció al Legado Asín, depositado en la Escuela de Estudios Árabes tras su muerte en 1944, y se conserva hoy en los fondos de la biblioteca del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC. Lleva la firma autógrafa de Alarcón en la primera página (que va en blanco) y en la última (p. 180). Como ocurría a menudo

¹⁰⁹ Hay que señalar que la atribución a al-Gazālī de esta obra ha sido discutida y que, en todo caso, su autoría no se extiende a todo el texto conservado; v. Louise Marlow, “Advice and Advice Literature”, p. 46.

¹¹⁰ Hay una edición moderna, debida a ʿĪṣā al-Bayātī, Londres, 1990.

en las ediciones de esa época, el texto principal, el de Abū Bakr, está encajado en un recuadro en cada página y en sus márgenes superiores y laterales va impreso otro texto, en este caso, el aludido *al-Tibr al-masbūk* de al-Gazālī. Queda, por tanto, muy poco espacio libre en cada página, pero es allí donde se encuentran una serie de escolios, de mano de Alarcón, que no carecen de interés.

Suelen ser muy breves y a menudo sólo de una o dos palabras; a veces, signos de interrogación que parecen marcar pasajes difíciles, pero también correcciones al texto árabe editado.

El arco temático de estas anotaciones es significativo. En ciertos casos, se trata de envíos bibliográficos a otros textos en los que Alarcón había encontrado paralelos con el de Abū Bakr (p. 2: “Cfr. Algazel- 243, 235. (véase Longás p. 19)”); p. 15: “Basset, Contes Berberes, pag. 107”; p. 18: “Calcaxandi, I -212”; p. 26: “Del libro *Aswāq al-ašwāq* por al-Biqā’ī. Inserta en la Crestomatía de Derenbourg, pag. 33”; p. 45: “Alc., XVI-92”; p. 47: “Un rey infiel puede ser mejor que un creyente. Vid. Asín Abenhazam XXIII nota 2”; p. 110: “Spiro L’histoire de Joseph selon la trad. musul. P. 91; p. 115: Vid. Calcaxandi, XIII-106”; p. 133: “Véase Algazel 358”). A pesar de su escasez, estas referencias son muestra de los textos árabes y estudios que manejó Alarcón durante su trabajo.

Más interesantes son las anotaciones de Alarcón en las que subraya, con una o dos palabras, a veces escritas en grafía árabe, los temas que atraían su atención durante la lectura y estudio del texto. Pueden dividirse en dos grandes ámbitos: por un lado, todo lo relativo a la historia de al-Ándalus y, por otro, las menciones a la figura de Jesucristo.

El primer caso responde al natural interés de los arabistas españoles por la búsqueda de datos sobre el periodo árabe-islámico de la Península Ibérica. En la época en que Alarcón trabajaba sobre la *Lámpara de los príncipes*, ésta era una de las tareas principales, por no decir la más importante, que se habían impuesto los arabistas, siguiendo el impulso marcado por Francisco Codera. Respondiendo, por otro lado, a los condicionamientos de su tradición historiográfica, esta búsqueda de información se hacía en nombre de la recuperación de una parte de la historia de España ignorada por quienes no tenían acceso a los textos escritos en árabe, es decir, por la inmensa mayoría de los historiadores nacionales. Los arabistas se encargaron concienzudamente de reclamar su lugar en esa tradición nacional gracias a sus conocimientos lingüísticos, pero también porque procedieron a “españolizar” la historia de al-Ándalus, que de ese modo habría de pasar a considerarse como parte de la de España. Recurrieron para ello a todo un programa terminológico, según el cual los andalusíes pasaron a ser llamados “musulmanes españoles”, y el país en que habitaban (y que ellos llamaban al-Ándalus), “España musulmana”¹¹¹.

A las noticias sobre al-Ándalus contenidas en la *Lámpara de los príncipes* se refiere Alarcón en su prólogo como relativas, en efecto, a “España”¹¹². En los márgenes del texto árabe aparecen señaladas sistemáticamente,

¹¹¹ Sobre ello y otras cuestiones conexas, véanse varias de las contribuciones publicadas en la obra colectiva *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste, siglos XVII-XXI*, ed. M. Marín, Madrid, 2009.

¹¹² Véase también la lista que da Maribel Fierro, introducción a *Kitāb al-ḥawādīṭ wa-l-bidaʿ*, p. 72-73.

con breves referencias a topónimos andalusíes (escritos a veces en árabe) o al contenido temático de algunos relatos. Uno de ellos, protagonizado por Almanzor, lo utilizó Alarcón para su artículo “Un caso de limitación del poder real en la España musulmana” (*Anuario de Historia del Derecho*, II (1925), 196-199), al que ya se ha hecho referencia. También le llamó la atención una de las narraciones más curiosas que inserta Abū Bakr en su obra; la señala así en el margen del texto (p. 149): “Soldados de España. Tortosa. Embriaguez. Canibalismo”. Se trata de un texto muy interesante¹¹³, desde luego, que recoge tradiciones orales de la región de Tortosa conocidas por Abū Bakr de primera mano y que incorporan elementos rara vez presentes en las fuentes escritas¹¹⁴.

El segundo gran tema que aparece señalado por Alarcón en sus notas al margen es el de las referencias a Jesucristo, al que a veces se refiere con su nombre árabe, ‘*Īsà*, escrito en esa grafía, y en algún caso, *al-Masīh* (“el Mesías”). Hay 14 de estas anotaciones, claramente relacionadas con el estudio que Asín Palacios dedicó a la figura de Jesús en los textos árabes, mencionado con anterioridad. En ese estudio, que se publicó en 1926, la *Lámpara de los príncipes* aparece en la relación de fuentes árabes utilizadas, y de esta obra proceden varios de los textos reproducidos y acompañados de traducción

¹¹³ Véase su traducción en *Lámpara de los príncipes*, II, p. 305.

¹¹⁴ Al hilo de esto, ha de hacerse notar la importancia de la *Lámpara de los príncipes* como fuente de información sobre táctica militar y conflictos bélicos; v. Manuela Marín, “El ejército”, *Los reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI. Historia de España Menéndez Pidal*, VIII-1, coord. María Jesús Viguera Molins, Madrid, 1994, p. 205-206.

latina que componen la aportación principal de la investigación de Asín. En honor a la verdad, debe mencionarse que al final de la introducción a su recopilación textual, agradece Asín a Ribera, Alarcón y el arabista francés Louis Massignon, que le cedieran los textos que habían encontrado en varias fuentes, que cita. Y añade en nota: “Necnon grates solvere libet eis olim alumnis disciplinae meae, scilicet Alarcón supradictus et G. Palencia, qui vel in *logiis* omnibus conferendis, vel iisdem jam prelo mandatos corrigendis, diligenti non minus ac solerti cura mecum adlaborarunt”.

Para completar este panorama de las anotaciones manuscritas de Alarcón, debe indicarse que incluyen todas las identificaciones de versículos coránicos citados por Abū Bakr, con referencia a la azora y la aleya correspondientes. Hay también alguna indicación a temas específicamente religiosos, como las que aparecen en las págs. 19 (“asceta marroquí de estirpe real –Asceta andaluz”), 28 (“Infierno”), 79 (“sufíes condenados como herejes”) y 80 (“monja musulmana”). Este último es un claro ejemplo de la tendencia, antes señalada, a “españolizar” y, en este caso, cristianizar la terminología árabe: lo que el texto de Abū Bakr dice es “una mujer dedicada a la vida de piedad” (*imra’a min al-muta‘abbidāt*), que no es exactamente lo mismo que ser monja.

Finalmente, la consulta de la edición empleada por Alarcón ha deparado una sorpresa inesperada, que sirve para ilustrar su método de trabajo. Se trata de una pequeña papeleta de su puño y letra, inserta entre las páginas 28 y 29¹¹⁵ que dice lo siguiente: “Debe ser *Muhammad*

¹¹⁵ Téngase en cuenta que la paginación de las obras en árabe hace

b. Ibrāhīm b. Ḥayyūn. Cfr. Alfaradī, 1164. Bib. Ar. Hisp. III, 49. Adzahabi, Wustenfelf, 719. Pero no, porque muere en 305, antes de nacer Almanzor”.

Es decir, que ante la dificultad de reconocer o identificar el nombre de un personaje andalusí para él desconocido, recurrió Alarcón a la consulta del diccionario biográfico de Ibn al-Faradī, donde lo más parecido que encontró al misterioso nombre fue el de un personaje llamado Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ḥayyūn, del cual localizó otra biografía en la obra del oriental al-Dahabī. Pero al comprobar con atención los datos contenidos en esas dos biografías, se dio cuenta Alarcón de su error, puesto que este Ibn Ḥayyūn había muerto antes de nacer Almanzor, con el que el enigmático andalusí comparte el relato inserto en la *Lámpara de los príncipes*¹¹⁶.

Todas estas anotaciones, a veces tan minúsculas y tan de detalle, ilustran a la perfección el minucioso trabajo de Alarcón, imprescindible a la hora de interpretar un texto que, no sólo está escrito en una lengua ajena y compleja, sino que está lleno de referencias culturales no siempre fáciles de descifrar y, aún más, de calibrar adecuadamente. La correspondencia de Alarcón con su maestro Asín contiene a este respecto numerosas indicaciones, que por sí solas merecerían un lugar en la historia de la traducción del árabe al español; como tal historia,

que las páginas de la derecha de un libro lleven números pares y las de la izquierda, impares.

¹¹⁶ Existió una familia de ulemas cordobeses llamada Banū Ḥayyawayh a la que es posible que perteneciera el personaje buscado por Alarcón, aunque hay también problemas de cronología entre los miembros identificados de esa familia y el que aparece en la *Lámpara de los príncipes*.

se trata de un proceso largo y en perpetua evolución y cambio, hasta hace poco, sorprendentemente, poco conocido y hasta maltratado por la historiografía¹¹⁷.

Para contextualizar la traducción de Alarcón en su momento histórico, conviene no olvidar su inserción en todo un programa establecido por la escuela de arabistas de su época, tanto en lo relativo a la necesidad de traducir *per se* (es decir, la conciencia de que, como tales arabistas, una de sus responsabilidades científicas consistía en poner a disposición de otros investigadores los textos escritos en árabe y que sólo ellos podían descifrar), como en la creación de un “estilo” de traducción adoptado por la escuela en su conjunto.

A ese estilo se refiere Alarcón en su prólogo (p. LIX), en el que afirma que su traducción se acoge a las normas establecidas por Asín Palacios en su traducción de la obra de Ibn Ḥazm *al-Ajlāq wa-l-siyar*¹¹⁸. Así es cómo define Asín, en esa obra citada por Alarcón, los criterios utilizados para traducir del árabe escrito en al-Ándalus en el siglo XI al español del siglo XX: “Toda versión

¹¹⁷ Panorama que, por fortuna, está cambiando a gran velocidad, en paralelo al desarrollo disciplinar de la traductología; sin ánimo alguno de exhaustividad, han de señalarse algunas aportaciones importantes en este sentido, como las de Manuel C. Feria García, “El tratado hispano-marroquí de amistad y comercio de 1767 en el punto de mira del traductor (II). Intervención de traductores e intérpretes: daguerrotipo de la trujamanería dieciochesca”, *Sendebat*, 18 (2007), pp. 5-44 y, del mismo, en coautoría con Juan Pablo Arias, “Un nuevo enfoque en la investigación de la documentación árabe granadina romanceada”, *Al-Qanṭara*, XXVI (2005), 191-247.

¹¹⁸ Asín, Miguel, *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenhazam de Córdoba*, Madrid, 1916.

servilmente atada a la letra, peca de infiel a fuerza de pretender lo contrario; el prurito de fidelidad literal traiciona el pensamiento del autor traducido y descoyunta a la vez la sintaxis de la lengua a que se vierte. El empeño capital del traductor debe consistir en penetrar hasta el fondo de las ideas, ocultas bajo el velo del idioma extraño, para acomodarlas luego a las palabras y giros del idioma propio. Esta libre acomodación es más necesaria cuando se trata de dos lenguas, como la española y la árabe, que no guardan entre sí relaciones de afinidad o parentesco”. No se le ocultaban a Asín las dificultades de esta propuesta, entre las que señaló, principalmente, el uso de “variadísimas voces sinónimas, de que la lengua árabe es tan pródiga, y cuyas equivalentes o paralelas en nuestro idioma no siempre es fácil encontrar”¹¹⁹. Como dice Alarcón en su prólogo, de lo que se trata, siguiendo a Asín, es de comprender lo que el autor árabe ha querido decir y, a continuación, expresarlo en un español correcto y legible, de modo que el lector pueda comprender lo único que es dable trasladar de un idioma a otro: ideas y conceptos.

Lo que parece un programa de gran sencillez y evidente funcionalidad no carecía de escollos, o de presupuestos ideológicos que deformaban, o podían deformar, el resultado final. Ya se ha hecho referencia al más notorio de todos ellos, es decir, a la pretensión de acercar al lector contemporáneo a la realidad del texto árabe-islámico por el procedimiento de traducir el vocabulario religioso musulmán por sus –posibles, pero no siempre exactos– equivalentes cristianos. Fue ésta una constante

¹¹⁹ *Ibidem*, p. XXIX.

en la obra traductora de Asín, que disponía, por su formación eclesiástica, de un amplio abanico léxico teológico y dogmático¹²⁰. Pero también se observa en otras traducciones de los arabistas de ese tiempo, que en su afán por acercar al lector español hacia la realidad de los textos árabes medievales cruzaron audazmente fronteras culturales que no por ser, como todas las líneas de demarcación entre sociedades vecinas, enormemente porosas, dejaban de mantener sus señales propias de identidad. Así, y por no abandonar el ejemplo de Abū Bakr al-Ṭurṭūšī, Julián Ribera lo califica de “monje” al comentar su texto sobre la fundación de la *madrasa* Nizāmīya de Bagdad, al que se ha aludido anteriormente. Los peligros de esta adaptación léxica son tan evidentes que no necesitan subrayarse, aunque también tuvieron su parte positiva, puesto que trataban de difuminar la extrañeza que pudiera sentir el lector ante fenómenos que, al fin y a la postre, no resultaban tan ajenos a su experiencia como podría pensarse de antemano.

Para llegar hasta ahí, con todo, para ser capaces de trasladar un texto árabe medieval a un idioma contemporáneo, lo primero que es necesario es comprenderlo adecuadamente. Los muchos años que empleó Alarcón en trabajar sobre la *Lámpara de los príncipes* son un caso ejemplar de esa tarea tan difícil y tan a menudo frustrante como llena de descubrimientos iluminadores o de encrucijadas imposibles de resolver. Al leer, ahora, la elegante

¹²⁰ Véase el análisis de otra traducción de Asín en Juan Pablo Arias Torres, “Abenhazam y Asín Palacios: un posible método para la determinación de la labor del traductor”, *Livius. Revista de Estudios de Traducción*, 4 (1993), 25-37.

traducción de Alarcón, nada nos hace imaginar las largas horas destinadas a resolver frases o expresiones cuyo sentido se oculta, impasible, tras la aparente sencillez de sus elementos morfológicos y sintácticos. A ello se refiere uno de los escolios de Alarcón al texto editado de Abū Bakr al-Ṭurṭūšī en la página 22: para la frase *wa-nalbas ŷamī‘an tāwban min mā’*, anota al margen: “Vistamónos un vestido de agua” Es decir “rodeémonos de prudencia, no nos enfademos” (Ahmad el Changuiti - Tetuán)”. Con esto quiere decir Alarcón que ha consultado esta extraña locución, traducida literalmente del árabe, al informante de quien, como se ha dicho anteriormente, recogió textos populares marroquíes durante su estancia en Tetuán en 1916. Ahora bien, a la hora de publicar su traducción, prefirió Alarcón una versión de esa frase basada en tradiciones más cultas, más íntimamente relacionadas con la transmisión del árabe escrito y, por serlo, “clásico”, y así vierte, en *Lámpara de los príncipes*, II, 78: “quedémonos en el traje con que vinimos al mundo”, explicando en nota: “*tawb al-mā’*, la membrana que envuelve el feto. Tacholarus, I, 170, línea I2”¹²¹.

Creo que este ejemplo es suficientemente ilustrativo de los problemas de la traducción de un texto como el de Abū Bakr al-Ṭurṭūšī y también de hasta qué punto salió airoso Alarcón del empeño al que dedicó tantos años de su actividad como arabista. El hecho es que su traducción sigue siendo utilizada por los propios arabistas, y si no lo es más por los que no lo son, ello se debe, probablemente, a su desconocimiento de un texto publicado hace décadas,

¹²¹ “Tacholarus” es la referencia al gran diccionario árabe clásico de Murtaḍā al-Zabīdī (m. 1205/1791), *Tāy al-‘arūs*.

pero que sigue manteniendo su autoridad como ejemplo de lo que puede y debe hacerse a la hora de enfrentarse a una tarea semejante.

Para llevarla a cabo, los arabistas españoles de la primera mitad del siglo XX tenían a su disposición un repertorio muy limitado de instrumentos científicos. No existían entonces diccionarios modernos de árabe-español¹²² y había que recurrir a otros repertorios lexicográficos, entre los que figuraba, en primer lugar, el diccionario árabe-francés de A. de Biberstein-Kazimirski, traducción del árabe-latino de Freytag (1830), que a su vez seguía al de Golius (1653). A esta tradición lexicográfica del orientalismo europeo se incorporó, en 1881, el todavía hoy imprescindible *Supplément aux dictionnaires arabes* del arabista holandés R. P. Dozy, cuya obra histórico-filológica tuvo por otra parte repercusiones importantísimas en la reconstrucción del mundo andalusí. Además, en los escolios antes citados de Alarcón, aparece la abreviatura “Alc.”, que se refiere al *Arte para ligera mente saber la lengua arauiga* y el *Vocabulista arauigo en letra castellana* de Pedro de Alcalá (Granada, 1505), modernamente editados por Paul de Lagarde en Gotinga, 1883¹²³. En cuanto a la lexicografía árabe propiamente dicha, contó Alarcón con la edición, ya mencionada, del *Tāy al-‘arūs* de al-Zabīdī¹²⁴.

¹²² Hubo que esperar, para ello, a que muchos años después, Federico Corriente publicara el suyo, en una primera edición de Madrid, 1977.

¹²³ Federico Corriente, *El léxico árabe andalusí según P. de Alcalá (ordenado por raíces, corregido, anotado y fonéticamente interpretado)*, Madrid, 1988.

¹²⁴ Véase Juan Pablo Arias, *Un poco de lexicografía árabe*, Málaga, 1996.

La edición egipcia de la *Lámpara de los príncipes* sobre la que trabajó Alarcón tampoco se adaptaba a los criterios científicos seguidos para las ediciones de textos árabes entonces al uso en Europa y que pueden observarse igualmente en otras publicaciones que ya se habían empezado a hacer en Egipto, es decir, incorporando las variantes de los diferentes manuscritos empleados para la fijación del texto y añadiendo notas en las que se identificaban antropónimos, topónimos y paralelos textuales, todo lo cual facilita y ayuda la labor del traductor. Alarcón tuvo, pues, que enfrentarse a un texto desnudo de toda apoyatura y hacerlo con el único soporte de los diccionarios ya mencionados y de sus propios conocimientos de árabe y de historia de la cultura árabe-islámica, que procedían en gran parte de la “tradición viva” de la escuela del arabismo español de su tiempo, lo que explica tanto sus muchos aciertos como sus innegables limitaciones.

Una parte importante de cualquier traducción de un texto árabe clásico consiste en la anotación a pie de página, en la cual el traductor trata de explicar un texto oscuro, señala cuándo su interpretación es puramente conjetural o aclara las circunstancias de un relato e identifica a sus protagonistas. Esta clase de anotación se convierte, así, en un texto paralelo al de la propia traducción, sin el cual es difícil o imposible que el lector pueda seguir adecuadamente el hilo narrativo o expositivo del texto principal. Las notas de esta clase no representan un fracaso del traductor, incapaz de encontrar un equivalente si no exacto, al menos aproximado de las palabras que quiere verter a la lengua de llegada, sino, muy al contrario, una apoyatura imprescindible para situar el texto de partida y entenderlo adecuadamente.

Las notas de Alarcón a su traducción de la *Lámpara de los príncipes* pertenecen a esta ineludible categoría, pero se distinguen, curiosamente, por su parquedad. Son exhaustivas, eso sí, en lo que se refiere a las aleyas coránicas¹²⁵, pero se ocupan rara vez de los topónimos y personajes mencionados (para lo cual existe, por otra parte, un índice onomástico que los identifica al final de la traducción). Escrupulosamente registra el traductor los casos en que su traducción es conjetural, y a menudo reproduce en esa clase de notas el texto árabe que considera dudoso, para ofrecer al lector arabista la posibilidad de dar su propia versión. Para un mejor entendimiento del texto, alguna de las notas de Alarcón cita los diccionarios ya mencionados de al-Zabīdī, Dozy o Kazimirski, junto a la *Bibliothèque Orientale* de Barthélemy d'Herbelot¹²⁶. Por otra parte, recurre muy escasamente a la bibliografía contemporánea y a la identificación de textos citados por Abū Bakr al-Ṭurṭūṣī que pueden encontrarse en otras fuentes, y que, como hemos visto, había ido anotando en los márgenes de la edición¹²⁷. Un caso interesante, dentro de esta parquedad general, es el de una nota a la página 80 del volumen II, en la que, como explicación a la frase “como lo es el alfajeme que le practica incisiones en la nuca y le saca la sangre” se refiere a su experiencia

¹²⁵ Se contaba entonces para ello con las “concordancias” de Gustav Flügel (Leipzig, 1842).

¹²⁶ En seis volúmenes, publicados en París entre 1781 y 1783.

¹²⁷ Como excepción, en el volumen II, p. 328, localiza la reproducción de un texto de Abū Bakr en la obra del enciclopedista egipcio al-Qalqaṣandī y otro en *Ensayos sobre la gramática y la poética de los árabes*, de Patricio de la Torre y M. García Asensio, Madrid, 1787.

personal y aclara: “práctica seguida como medida de higiene y que todavía sigue observándose entre los musulmanes de Marruecos”.

La escasez de la anotación de Alarcón, así como la brevedad relativa de su prólogo, pueden explicarse por varias razones; entre ellas, la primordial parece haber sido su concentración en el trabajo de la traducción, que de por sí requirió una energía y dedicación que lo absorbieron con creces, en detrimento del estudio pormenorizado del texto. Añádase a esto la irregular e itinerante carrera académica de Alarcón y la escasa bibliografía entonces disponible y que, en todo caso, se hallaba agrupada en bibliotecas muy especializadas y casi particulares, como lo era la de Codera y sus discípulos en Madrid. Para quien se inicia hoy día en los estudios árabes, teniendo a su alcance, a través de internet, una inmensa cantidad de textos clásicos y de instrumentos lexicográficos y bibliográficos de toda clase, es difícil imaginar cómo trabajaban nuestros predecesores de no hace tanto tiempo, pero ello explica, en muchos casos, lo que ahora podría considerarse como una visión restringida y de escasa perspectiva científica. Bien es verdad que Alarcón, tanto en éste como en otros de sus trabajos, insiste en los límites que traza voluntariamente para ellos, y que consisten en su fijación y traslación de textos, negándose de forma explícita o implícita a dar el paso que hubiera supuesto su afirmación de auténtico intérprete de esos textos, es decir, a convertirlos en materia documental e histórica gracias a su propia valoración y explotación.

Sobre los documentos del Archivo de la Corona de Aragón sí sabemos que se había adentrado en esa senda, aunque sus notas al respecto, como se ha visto antes,

desaparecieron por desgracia en los inicios de la guerra civil. Es muy posible, por tanto, que de no haber fallecido tan tempranamente, su trabajo hubiera tomado una orientación más decididamente histórico-filológica, siguiendo la línea fundamental de la escuela del arabismo español de su tiempo.

Debe incluirse una nota final sobre la traducción de la *Lámpara de los príncipes*, relativa a la transcripción utilizada en ella para los términos y nombres árabes. Ya se ha visto que su autor, al que he llamado siempre Abū Bakr, es denominado por Alarcón Abubéquer; o que en sus notas marginales al texto, o al pie de la traducción, se refiere al diccionario “Tacholarus”, *Tāy al-‘arūs* en transcripción actual. Los ejemplos de estas divergencias podrían multiplicarse, y no interesan mucho, o nada, a quien desconoce la lengua árabe pero que se queda desconcertado ante ellas, sin saber muy bien a que atenerse y cómo han de entenderse los signos diacríticos usados en la actualidad, que tras un periodo de uso unánime entre los arabistas españoles del siglo XX, conocen ahora cierta diversidad. Sin entrar en esto último y para quien pueda estar interesado en ello, resumiré a continuación los vaivenes del sistema de transcripción del alfabeto árabe al latino en España, sobre todo en lo que tiene que ver con la obra de Alarcón y sus contemporáneos.

Dice Alarcón en su prólogo a la *Lámpara de los príncipes* que para el sistema de transcripción utilizado se remite a lo expuesto por Emilio García Gómez en su obra *Un texto árabe occidental de la leyenda de Alejandro según el manuscrito ár. XXVII de la biblioteca de la Junta para Ampliación de Estudios* (Madrid, 1929),

p. XCVII: “La transcripción usada es la general entre los arabistas españoles, conforme a las normas dictadas por D. Eduardo Saavedra en la Introducción al *Viaje a la Meca* del Peregrino de Puey Monçón, editado por Pano (Zaragoza, 1897). Es un sistema que, lógicamente, atiende menos a una reproducción rigurosamente científica de los sonidos árabes, que al enlace con nuestra tradición inveterada en la manera de pronunciarlos; tradición que ninguna nación de Europa posee, salvo nosotros”.

En esa introducción, en efecto, abogaba Saavedra por un sistema de transcripción que acercase lo más posible la pronunciación del árabe a la del español, de manera que el lector carente de conocimientos de la primera de estas lenguas, es decir, casi todo el mundo menos los arabistas, pudiera reconocer sin dificultades las palabras transcritas. La idea no era ni mucho menos mala, y alguno de los ejemplos que da Saavedra para apoyar su argumentación continúa siendo vigente. El problema es que, al adoptar los arabistas españoles de esa época el sistema propuesto por Saavedra (cuyos detalles caen fuera de los límites de estas páginas), se quedaron al margen de las corrientes orientalistas europeas del momento, que entonces, como hasta hoy en día, practicaban una transliteración exacta de cada signo escrito en árabe, destinada al experto en esa lengua, que de ese modo era capaz de restituir el original gráfico y fonético. Saavedra, que tenía una mente muy bien organizada, no ignoraba que su sistema de transcripción, que no de transliteración, impedía llegar a este fin, por lo cual propuso que, cuando fuera necesario, se incluyeran en las publicaciones de los arabistas, en grafía árabe, las palabras o textos que hubieran de ser leídos fielmente.

Y así fue durante muchos años, y ello explica que en las notas a pie de página de la traducción de Alarcón haya palabras en grafía árabe, o que su lista de las obras de Abū Bakr al-Ṭurṭūšī, incluida en su prólogo, vaya en gran parte en la misma grafía, o que un autor como al-Qalqašandī, en transcripción actual, aparezca citado como Calcaxandī, o que Abū Bakr sea Abubéquer, o que Ibn Ḥazm, en la gran obra que le dedicó *Asín Palacios*, sea *Abenházam*.

Puede parecer –y hasta cierto punto lo es– una cuestión nimia: ¿a quién le importa, fuera del minoritario grupo de los arabistas, como se reproduce en una lengua y su alfabeto una palabra que viene de otra lengua y otro alfabeto? En el mundo académico de la filología, disciplina que presidió los estudios orientales desde el siglo XIX hasta muy adelantado el siglo XX, y que todavía hoy, escondida bajo otras denominaciones más “modernas”, continúa vigente, esta cuestión nunca se ha discutido, precisamente porque, fueran cuales fueran sus normas, sólo eran ellas las que permitían recomponer el texto original. Gracias a ello, un arabista actual reconoce las palabras árabes transcritas a través de los diferentes sistemas utilizados por los investigadores que escriben sus trabajos en inglés, francés, alemán o español, siempre y cuando sus autores se atengan al sistema predominante en sus propios idiomas, y que sea éste un sistema que reproduzca de forma rigurosa y científica cada uno de los signos escritos del alfabeto árabe.

Al situarse fuera de esta norma y seguir el sistema propuesto por Eduardo Saavedra, los arabistas españoles, como Alarcón, siguieron una línea que los apartó durante las primeras décadas del siglo XX del resto de los orienta-

listas europeos; como decía García Gómez en el texto antes citado, seguían así una tradición que nadie en Europa, salvo ellos, poseía. Pero esta llamativa afirmación patriótica de distinción, tan cara a ciertas corrientes ideológicas, desapareció sin complejos cuando en 1933 se publicó el primer número de la revista *Al-Andalus*, para la cual se adoptó un sistema de transcripción que, con alguna diferencia –hoy día discutida pero aún practicada– seguía de cerca los criterios del mundo académico internacional.

Nada de todo esto, naturalmente, afectó a Alarcón, que había seguido fielmente, como en tantas otras cosas, las normas de la escuela a la que pertenecía en lo referente a la transcripción del árabe. Conviene, no obstante, tener en cuenta, a la hora de leer la traducción de la *Lámpara de los príncipes* de Alarcón, que su transcripción de palabras y nombre árabes corresponde a una etapa muy concreta de la historia del arabismo español, y que aun en ese aspecto tan aparentemente menor, los condicionamientos ideológicos de esa etapa se dejan sentir y todavía pueden tener un significado revelador.

3. CONCLUSIONES

Quien haya tenido la paciencia de leer estas páginas hasta aquí se habrá formado, espero, una idea cabal de cuál fue la aportación de Maximiliano Alarcón a los estudios árabes de su tiempo. He pretendido mostrar su perfil de investigador y estudioso en el marco de un proyecto intelectual de gran alcance, cual fue el de la escuela de arabistas españoles fundada por Francisco Codera y dirigida, en época de Alarcón, por Miguel Asín Palacios, todavía bajo la impronta de Julián Ribera, discípulo del primero y maestro del segundo. Así se ha podido observar cómo la obra de Alarcón tiene una fuerte implicación en las tareas colectivas emprendidas por la escuela, del mismo modo que sus empeños más individuales se inscriben en las líneas de investigación definidas como prioritarias por quienes dirigían ese proyecto.

Destaca entre esas líneas la atención preferente a la recuperación de textos árabes relativos a la historia medieval de la Península Ibérica; la calidad científica del trabajo de Alarcón ha hecho que sus aportaciones en ese campo sigan teniendo validez y constituyan un legado permanente, que ha soportado sin problemas el paso del tiempo. La edición y traducción de los documentos

árabes del Archivo de la Corona de Aragón es quizá el ejemplo más importante de lo que se acaba de decir.

En esa recuperación de textos medievales, no se les ocultó a los arabistas españoles de esa época que su papel como traductores les colocaba en una situación preferente para reivindicar la importancia de la tradición textual escrita en árabe. Mucho de lo que publicaron en las primeras décadas del siglo XX fueron traducciones de autores andalusíes, algunos tan señalados como el cordobés Ibn Ḥazm; otros menos conocidos pero igualmente significativos para la historia literaria, intelectual y cultural de al-Ándalus. La contribución de Alarcón a este esfuerzo colectivo por dar a conocer la producción escrita en árabe por los andalusíes, es decir, su traducción de la obra de Abū Bakr al-Ṭurṭuṣī, sigue siendo hoy en día uno de los hitos más señalados en ese camino, y abrió una vía escasamente transitada desde entonces, aunque puedan señalarse otros ejemplos similares en tiempos posteriores al suyo y que lleguen hasta la actualidad.

Como se ha indicado antes, seguía Alarcón en este trabajo suyo una serie de normas traductológicas elaboradas espontáneamente por sus maestros, en una época en que ni siquiera se pensaba que la traducción pudiera ser considerada materia digna de reflexión científica. Aun así, la conciencia de pertenecer a una misma “escuela” de traducción se asume como propia por muchos de los arabistas de generaciones posteriores a la de Alarcón y que, como él, han venido primando la “fidelidad” al sentido del texto sobre cualquier otra consideración, pero que han conseguido, no obstante esa premisa a priori limitativa, verter al español con gran elegancia y soltura muchos textos árabes clásicos, desde el Corán hasta las

Mil y Una Noches, pasando por obras filosóficas, médicas, jurídicas o literarias¹²⁸.

Con los mismos instrumentos de análisis filológico con los que se enfrentó a textos tan dispares como el de Abū Bakr al-Ṭurṭūṣī o a los documentos del Archivo de la Corona de Aragón, se dispuso Alarcón a internarse en otros muy distintos: el relato historiográfico, escrito en árabe clásico, sobre la guerra entre España y Marruecos en 1859-60, y la transmisión oral de testimonios del árabe dialectal marroquí de Larache y Tetuán a comienzos del siglo XX.

Aunque se haya reprochado a los arabistas españoles (y con parte de razón), su abandono de la empresa colonial en Marruecos, no hay que olvidar que, cuando se les ofreció la oportunidad de intervenir en ella, no la desaprovecharon. Es así como la obra de Maximiliano Alarcón sobre el dialecto árabe de Larache, producto de su estancia en la ciudad marroquí como pensionado por la Junta para Ampliación de Estudios, sigue siendo el único ejemplo de esta clase de estudios en la primera mitad del siglo XX¹²⁹.

¹²⁸ Son de gran valor, para esta historia de la traducción contemporánea del árabe al español, los testimonios recogidos en Juan Pablo Arias Torres, Manuel C. Fera García y Salvador Peña Martín, *Arabismo y traducción: entrevistas con J. M. Fórneas, J. Cortés, M. Cruz Hernández, J. Vernet, P. Martínez Montávez, M. L. Serrano*, Madrid, 2003.

¹²⁹ Juan Pablo Arias y Salvador Peña, “Manuales españoles del árabe coloquial marroquí”, en *El Magreb: coordinadas socio culturales*, ed. C. Pérez Beltrán y C. Ruiz de Almodóvar, Granada, 1995, 11-38, p. 32.

Por todo ello, recordar hoy día la figura de Maximiliano Agustín Alarcón y reivindicar su trayectoria intelectual y científica, no sólo es un trabajo de arqueología erudita: es, mucho más ampliamente, un ejercicio de búsqueda de los orígenes y el desarrollo de una tradición científica –la del arabismo español– en la que se integran y confluyen cuestiones que tienen que ver, tanto con la investigación sobre el conflictivo pasado de nuestro país como sobre su presente y su futuro, en un marco geoestratégico que mantiene, con todos los cambios que se han producido en él, unas líneas de relación muy semejantes.

Esta evaluación de la actividad científica de Alarcón no debe soslayar que sus cualidades mejores eran también las que le definían como ser humano. Los testimonios de quienes lo conocieron lo describen unánimemente como una persona sensible, inteligente, modesta y de gran capacidad de trabajo y dedicación, fiel en la amistad y leal y abnegado en sus afectos, tradicional en muchas de sus actitudes, pero receptivo hacia avances y novedades; ejemplo, en fin, de superación y de constancia.

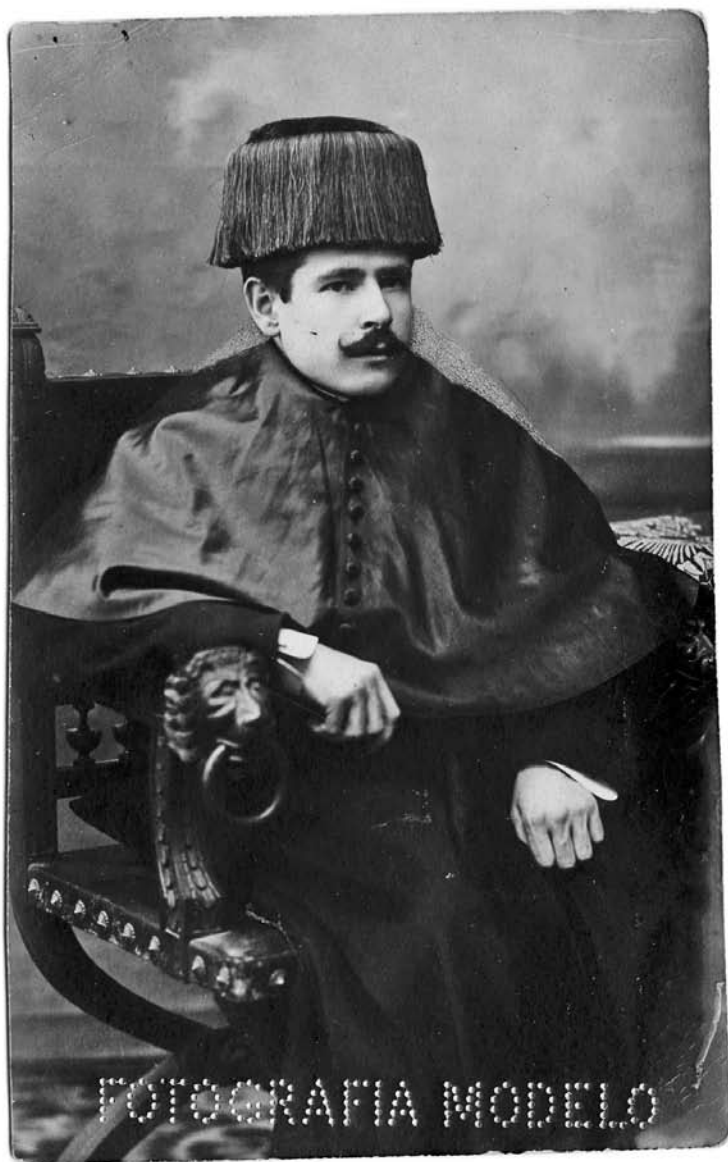


Imagen cedida por los familiares de Maximiliano Agustín Alarcón Santón.



Imagen cedida por los familiares de Maximiliano Agustín Alarcón Santón.



Imagen cedida por los familiares de Maximiliano Agustín Alarcón Santón.

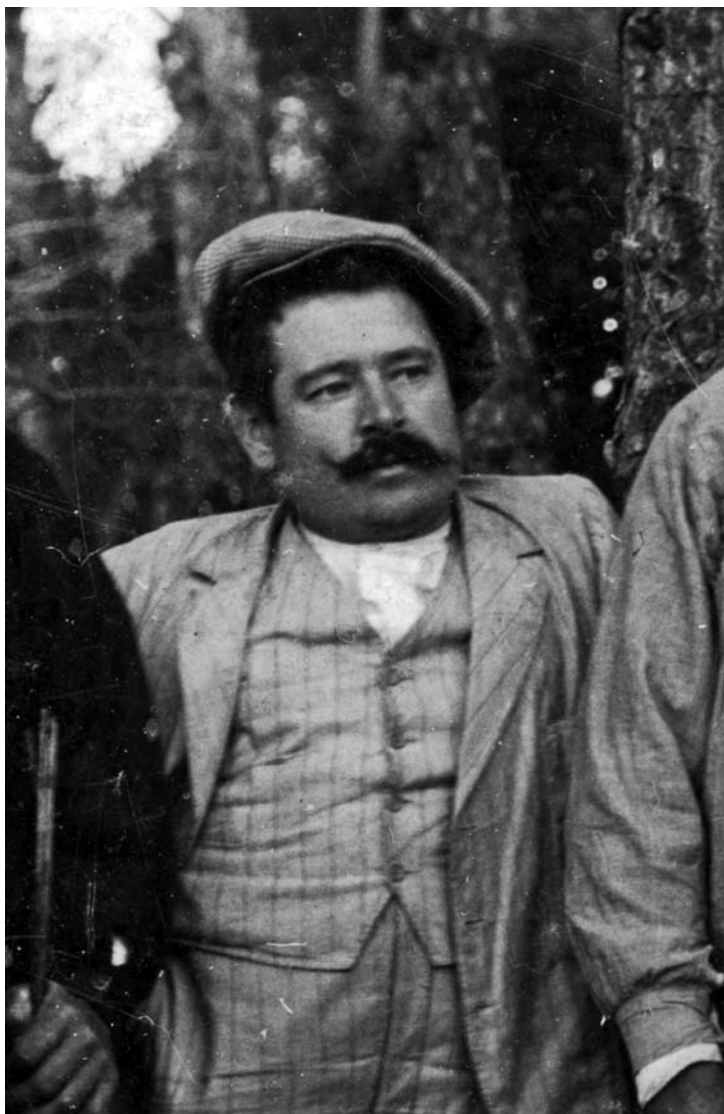


Imagen cedida por los familiares de Maximiliano Agustín Alarcón Santón.



Imagen cedida por los familiares de Maximiliano Agustín Alarcón Santón.



Imágenes cedidas por los familiares de Maximiliano Agustín Alarcón Santón.

LA GUERRA DE TETUÁN

SEGÚN UN

HISTORIADOR MARROQUÍ CONTEMPORÁNEO

MEMORIA

PRESENTADA PARA OBTENER EL

GRADO DE DOCTOR

EN LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

POR

MAXIMILIANO ALARCÓN SANTÓN



MADRID

IMPRENTA DE ESTANISLAO MAESTRE

POZAS, 12. TELÉFONO 38-54 M

MCMXX

Imagen cedida por los familiares de Maximiliano Agustín Alarcón Santón.

JUNTA PARA AMPLIACIÓN DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

TEXTOS ÁRABES EN
DIALECTO VULGAR
DE LARACHE

PUBLICADOS CON TRANSCRIPCIÓN

TRADUCCIÓN Y GLOSARIO

POR

MAXIMILIANO ALARCÓN Y SANTÓN

CATEDRÁTICO DE ÁRABE EN LA ESCUELA DE COMERCIO DE BARCELONA

MADRID

1913

Imagen cedida por los familiares de Maximiliano Agustín Alarcón Santón.

LÁMPARA DE LOS PRÍNCIPES

INSTITUTO DE VALENCIA DE DON JUAN

LÁMPARA DE LOS PRÍNCIPES

POR

ABUBÉQUER DE TORTOSA

TRADUCCIÓN ESPAÑOLA

DE

MAXIMILIANO ALARCÓN

CATEDRÁTICO DE LENGUA ARÁBIGA EN LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA

TOMO I



MADRID

MCMXXX

=====

ES PROPIEDAD

=====

COPYRIGHT 1930 BY INSTITUTO DE VALENCIA

== DE DON JUAN. — MADRID (ESPAÑA). ==

PUBLICADO CON LA COOPERACIÓN DE
LA «HISPANIC SOCIETY OF AMERICA»,
———— DE NEW YORK ————

A MIS QUÉRIDOS MAESTROS

D. JULIÁN RIBERA Y TARRAGÓ

Y

D. MIGUEL ASÍN PALACIOS

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

UNA relevante figura de las letras españolas, el insigne Menéndez y Pelayo, advirtiendo la insuficiencia de los materiales aportados exclusivamente por los escritores del mundo pagano y por sus continuadores cristianos para llevar a cabo la síntesis histórica completa del pensamiento español, proclama la urgente necesidad de poner en manos de los estudiosos los documentos en que está depositado el saber y el pensar de nuestros mayores, fuesen gentiles, judíos, moros o cristianos, puesto que el sol de la ciencia les alumbró a todos ¹.

Aquella aspiración del Maestro es ya una realidad en lo concerniente a las obras de *los pensadores moros*, como él los denomina. Las prensas árabes, con actividad creciente, están sacando a luz en copiosas ediciones multitud de obras que, por su rareza, sólo contadas personas podían consultar en otros tiempos o que yacían ignoradas en los rincones de las bibliotecas y que actualmente se hallan a disposición de cualquiera que se proponga utilizarlas.

Mas para conseguir los resultados que él se prometía

¹ Vid. *El Filósofo autodidacto*, de ABENTOFALL. Traducción de F. Pons Boigues, Zaragoza, 1907, pág. LIV.

no basta sólo con que las obras estén *a la disposición* de los estudiosos, sino que, además, es preciso que se hallen también *a su alcance*. Y entre nosotros es bien limitado el número de las personas que se hallan en condiciones de aprovechar debidamente tales obras.

Para la inmensa mayoría de nuestros hombres de estudio son letra muerta los monumentos del saber arábigo escritos en la lengua en que originariamente fueron concebidos, porque descartada o poco menos de nuestros planes oficiales de estudios la enseñanza del idioma arábigo y todo cuanto con la ciencia y la vida de este pueblo se relaciona, la generalidad de nuestros eruditos han orientado su formación cultural en el sentido de la tradición clásica y se han capacitado para laborar exclusivamente en el campo de la erudición grecolatina y ramas derivadas, siendo todo cuanto atañe a la cultura árabe un coto cerrado para sus trabajos de investigación directa.

De modo que hoy por hoy, si se quiere que los frutos del saber de nuestros mayores, secuaces del islam, puedan en España ser conocidos por las personas a quienes tal conocimiento interesa, es indispensable trasladar a nuestra lengua las obras en que dichos frutos se hallan contenidos.

En el presente libro añado una más a la serie de versiones arábigoespañolas que en estos últimos tiempos han aparecido.

IDEA GENERAL DEL SIRACH DEL TORTUXÍ

Nuestro autor, Abubéquer de Tortosa, es uno de tantos pensadores que en todos los pueblos y tiempos se han creído en el caso de poner sus talentos al servicio del jefe del Estado para guiarlo en el desempeño de su misión ¹.

Se trata, por tanto, de un libro de política, en cuanto al propósito a que obedece su composición y en cuanto al asunto; pero dada la forma como el autor ha enfocado el tema y su modo de entenderlo, se presta a que se le haya calificado de obra moral y aun histórica, porque así lo parece a quienquiera la examine superficialmente ². Los musulmanes la incluyen en el grupo de obras pertenecientes al género denominado *adab* ³, que corresponde en cierto modo a nuestras *humanidades* y que se halla integrado por aquellas disciplinas especialmente destinadas a la cultura y educación del espíritu.

Por el plano en que se sitúan las cuestiones y el tono

¹ Es realmente un tema tópico de la literatura musulmana, pues son extraordinariamente abundantes las obras de tal naturaleza que se anuncian en los catálogos de librería y que aparecen mencionadas en los repertorios bibliográficos de todas las épocas. Véase Catálogo de Manuscritos de la Biblioteca del Cairo, III, pág. 1. — Catálogos de E. Sarkis, abril 1928, pág. 10; abril 1929, pág. 20; año 1928, págs. 24-25; 2.º de 1928, pág. 8; 1930, pág. 14, etc. — *Sobh el-axá*, XIII, página 106. — Biblioteca Árabe-Hispana, edición CODERA, V-VI, Biografía núm. 145. — Catálogo de los Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid, núm. 4.994, etc., para no alargar extraordinariamente la lista.

² PONS BOIGUES, *Historiadores y geógrafos árabigo-españoles*, Madrid, 1898, pág. 183.

³ Véanse los Catálogos de la librería egipcia de E. Sarkis, 1928, pág. 20; 1929, pág. 9; 1930, pág. 14.

y estilo del lenguaje, es obra de carácter literario perfectamente definido.

Titúlase en árabe *Sirach almoluc*, título que puede traducirse: la primera palabra, por *antorcha*, *hachón*, *candelabro* o *lámpara*, y la segunda, por *reyes* o *príncipes*, queriendo, en suma, significar *luz que alumbra al príncipe en su marcha por el sendero de la vida*. Adopto, pues, las últimas acepciones correspondientes a cada una de las dos palabras y lo denomino LÁMPARA DE LOS PRÍNCIPES, por ser éste el título con que ordinariamente se le ha venido designando.

Pero mejor que el título con que el autor lo denomina le cuadraría, por ejemplo, el de *Tratado de la perfección del príncipe*, o, más concretamente, *Tratado de la perfección espiritual del príncipe*, si el título ha de dar idea del contenido, por ser la vida del espíritu el aspecto que principalmente se tiene en cuenta y al cual se refieren de un modo más o menos directo la mayoría de los temas tratados. Y aún cabría suprimir del título la palabra *príncipe*, puesto que las enseñanzas expuestas en la obra son, por lo común, de aplicación general y sólo en parte puede considerarse restringido el alcance de tales enseñanzas al jefe del Estado.

En el desarrollo de las cuestiones no se limita el autor a exponer sus propias ideas y sus personales puntos de vista, sino que, en confirmación y apoyo de los mismos, acostumbra aducir toda clase de testimonios ajenos, textos, apreciaciones, doctrinas, conceptos, observaciones, relatos de hechos, etc., que comprueben la exactitud de sus asertos, tomándolos de las fuentes más autorizadas ¹

¹ Una alusión a tales fuentes se halla en la pág. 6 del texto.

y reduciendo en muchos casos su papel al de mero expositor o glosador de ideas y opiniones de otros.

De aquí resulta el carácter que el libro presenta de verdadero florilegio o, más bien, centón, en el que aparecen agrupadas las ideas dominantes en el medio en que se forjó y al cual iba destinado, a propósito de cada una de las materias que sucesivamente son objeto de estudio. La obra nos ofrece, por consiguiente — y en esto estriba su valor —, no sólo la apreciación personal de un individuo — el autor —, sino un cuadro que refleja un estado de conciencia colectiva, la posición mental y afectiva de gran parte del pueblo islámico español y oriental, en relación con las diversas cuestiones que en el libro se plantean y el modo de reaccionar el espíritu musulmán medieval ante una serie de problemas cuya solución preocupó y sigue preocupando a la humanidad de todos los siglos.

Y es evidente que el libro debió encajar perfectamente en los gustos y tendencias de los correligionarios del autor, a juzgar por la extraordinaria nombradía que alcanzó y la excelente acogida de que fué objeto.

Refiriéndose al autor, dice Almacarí¹: “..... y con la *Lámpara de los Príncipes* hay más que suficiente para dar idea de su mérito [del autor]„. Pero más que cualquier juicio laudatorio, demuestra la alta significación que a dicha obra se atribuía, el interés demostrado por Abenjaldún en rebajar el mérito de la misma rectificando apreciaciones contenidas en ella y esforzándose en poner de relieve la endeblez científica y doctrinal de que, a su juicio, adolece. Entre las varias alusiones que le dedica,

¹ Cfr. *Analectes sur l'hist. et la littér. des arabes d'Espagne* (Leiden, Brill, 1856), I, pág. 517.

hay una ¹ que dice así: "El Cadi, el Tortuxí, ha tratado este mismo asunto [el de la obra de Abenjaldún] en la *Lámpara de los Príncipes*, obra dispuesta por capítulos que ofrecen gran analogía con los capítulos y problemas contenidos en nuestro libro. Pero no acertó a dar de lleno en el blanco, y las cuestiones quedaron sin prueba ni aclaración suficiente. Se limita a dedicar un capítulo especial a cada cuestión, y después amontona multitud de anécdotas y de historias, traslada expresiones atribuidas a sabios de Persia, tales como Buzurchomihir y el Mubdán, y también de filósofos indios, y añade multitud de máximas atribuidas a Daniel, a Hermes y a otros grandes hombres. Mas no llegó a levantar el velo que oculta la verdad ni a disipar, por medio de argumentos derivados de la propia realidad de las cosas, la oscuridad en que el asunto se halla envuelto. Su obra no sirve sino para transmitirnos ideas de otros, y sólo consiste en una serie de exhortaciones, semejantes a sermones. El autor ha dado vueltas, por decirlo así, alrededor del asunto, sin conseguir descubrirlo. No ha comprendido bien cuál era el objeto que se proponía realizar y no ha desarrollado suficientemente ninguna cuestión.,,

Es natural que Abenjaldún se expresara de ese modo al poner en parangón el libro del Tortuxí con el grandioso monumento de la historiografía por él construido; pero es seguro que no se habría preocupado de tal libro si no hubiera sido el que entonces gozaba de la máxima autoridad entre los de su género, y sus apreciaciones no hubieran estado muy divulgadas y corrientemente admitidas, con preferencia a cualquier otras.

¹ *Proleg. d' Ibn Khaldoun*, trad. Slane, I, pág. 82.

Resalta de un modo especial el profundo sentido religioso que informa el pensamiento político del autor.

No es de extrañar el hecho, teniendo en cuenta que el factor religioso constituye la razón de ser del pueblo musulmán, y es natural, por consiguiente, que tanto en lo que concierne a la gobernación del Estado, como en lo que atañe a las restantes manifestaciones vitales de aquel pueblo, se advierta fuertemente impresa la huella de la religión.

En esta circunstancia estriba, a juicio de los musulmanes, la distinción que los separa de otros pueblos, y ella es la que de un modo especial caracteriza las normas y principios políticos y jurídicos por que ellos se rigen, a diferencia de los adoptados por otras gentes.

Nace entre ellos la institución de jefe supremo con el doble carácter de jefe político y, a la vez, jefe religioso del mundo islámico, al que incumbe, por tanto, la misión de velar no sólo por los intereses materiales, sino también por los concernientes al espíritu de las gentes confiadas a su cuidado.

Entre los devotos fervorosos se concede, como es consiguiente, importancia preponderante al segundo de los dos aspectos, por ser el que de un modo más decisivo influye, no ya en los destinos ultraterrenos del pueblo, con dicho extremo directamente relacionados, sino también en la vida y en la prosperidad material del Estado. Aun concretamente para estos efectos, que pueden en cierto modo estar desligados de la piedad religiosa, es preferible, a juicio del ferviente musulmán, que el príncipe, en su actuación, se preocupe más bien del fin último de las criaturas que de los negocios que se relacionan con la vida terrena, como después veremos.

Del arraigo y la fuerza con que dicha concepción del principio de autoridad tomó cuerpo y se impuso en los medios piadosos musulmanes y en la masa del pueblo, da idea el ambiente de hostilidad que se formó contra los soberanos Omeyas, por considerarlos excesivamente preocupados de los intereses mundanos y poco cuidadosos para con los pertenecientes a la otra vida¹. Y que este núcleo hostil representaba un sector importante del pueblo por el número y la calidad de los que lo formaban, lo revela el interés con que los Abasíes procuraron atraérselo a su bando al emprender la campaña para arrebatarse el poder a los Omeyas.

Aun cuando contaban con el formidable apoyo del *xiismo* persa y la gran fuerza que daba a sus pretensiones su condición de legítimos descendientes del linaje del Profeta, debieron no obstante considerar la adhesión de dicho núcleo como factor de capital importancia para el éxito de su empresa, por cuanto procuraron ganarse tal adhesión imprimiendo al movimiento que había de elevarlos al trono el carácter de reacción religiosa contra la impiedad de los califas Omeyas. Y aquella dinastía Abasí, cuyos soberanos, por regla general, no se distinguieron precisamente por la ejemplaridad de su ortodoxia, y en punto a impiedad nada pudieran echar en cara a sus predecesores, los Omeyas², cuidáronse mucho, después del triunfo, de mantener aquellas apariencias de religiosidad, dando la sensación de que venían a sustituir un

¹ Vid. t. I, pág. 207. — GOLDZIHNER, *Le dogme et la loi de l'islam*, traducción francesa de Félix Arin, París, 1920, pág. 31.

² Cfr. ASÍN, M., *Algazel: dogmática moral y ascética*, Zaragoza, 1901, pág. 20.

gobierno impío por un régimen totalmente adaptado a las exigencias de la ley divina. No sólo se presentan a los ojos del pueblo como reyes, sino también como jefes de iglesia, considerando su califato como un Estado eclesiástico en cuyo gobierno la única ley a seguir es la ley religiosa ¹.

Aun cuando el conjunto de circunstancias apuntadas hubo de contribuir, sin duda, a afianzar y a robustecer en las conciencias la idea de la influencia que la religión ejerce en los destinos del Estado, tales efectos no se dejan sentir desde el primer momento en la literatura política en toda su intensidad; hasta la época de nuestro autor no se llega al punto culminante en tal sentido ² con su *Lámpara de los Príncipes* y su precedente inmediato y probable modelo, el *Téber el-masbuc*, de Algazel ³. Con

¹ GOLDZIHNER, op. cit., pág. 40.

² En obras del mismo género anteriores al *Sirach*, se admite, se proclama y se pondera la estrecha relación que media entre la religión y la política y la gran importancia que la primera reviste; pero las cuestiones que a la gobernación se refieren concretamente suelen plantearse en terreno puramente humano, sin conceder a la religión más que una remota e indirecta intervención. Cfr. **عيون الاخبار لابي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري** († 276 h. = 889 J. C.), ed. Cairo, 1343 = 1925, págs. 2, 5, 13. Pero el contenido se refiere más bien a cuestiones de administración, etiqueta cortesana, normas de moral, etc. Véase: *Livre de la Couronne*. — Idem las instrucciones comunicadas por Meruán, hijo de Mohámed el Omaui — nombrado califa el año 744 J. C. — a su gobernador y debidas a la pluma del secretario Abdelhamid, hijo de Yahya. Cfr. *Sobh el-axá*, ed. Cairo, 1922, X, pág. 195.

³ Es tan grande la analogía que se advierte entre los puntos tratados en ambos y el modo de exponer y desarrollar la materia, que hace el efecto de que la *Lámpara de los Príncipes* se ha escrito bajo la sugestión de la lectura del *Téber el-masbuc*, sin más que aumentar o reducir la extensión de los temas tratados. Goldziher (*Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte*, Leiden, Brill, 1916, pág. 100) aven-

posterioridad a dicha época vuelve nuevamente a considerarse la doctrina política como sustraída en cierto modo al dominio de la religión ¹.

tura la hipótesis de que el Tortuxí escribió su libro para rebajar el mérito de la obra de Algazel, de quien era acérrimo enemigo, poniendo a su lado un espejo de príncipes, valioso y rico de contenido. — El libro de Algazel lleva por título completo **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**, *Lingote de oro fundido, para saludable ejemplo de príncipes*. Editado al margen de la *Lámpara de los Príncipes*, del Tortuxí, ed. Cairo, 1319. Su primera parte es casi exclusivamente dogmáticoascética, pues contiene un resumen de los artículos de la fe musulmana y una meditación sobre la necesidad de las obras buenas y acerca de la muerte. La segunda una especie de homilía política fraguada con sentencias, consejos, exhortaciones y ejemplos para la instrucción moral de los príncipes.

En la primera habla de Dios, de su esencia, de su poder, sus operaciones, etc., dando al tema mayor desarrollo del que le ha concedido el Tortuxí. En la segunda trata de la equidad o justicia para con el prójimo, de la gran dignidad del cargo de sultán, de los graves peligros que el cargo encierra para la salvación del alma, del trato y consejo de los sabios buenos, vituperio de la soberbia, cólera y deseo de venganza en el soberano, exhortación a la dulzura y a la indulgencia, interés que debe poner en atraerse el amor de su pueblo, mediante el cumplimiento de la ley divina, pero no traspasándola. Trata, por último, del conocimiento de lo exiguo y despreciable de los bienes mundanos, comparados con la felicidad eterna; del advenimiento de la muerte, que priva al hombre de todo cuanto ama, etc.

No será necesario advertir que la obra del Tortuxí sólo aventaja a la de Algazel en cuanto a la extensión; pero en lo referente a método de exposición y al modo de tratar las cuestiones, era difícil que el Tortuxí, ni otro alguno, consiguieran superar a pensador tan eminente como era Algazel. Sobre el citado *Tèber el-masbuc* tiene preparado el Sr. Asín un estudio, del cual se han tomado las precedentes indicaciones relativas a dicho libro.

¹ Ejemplo: *El collar de perlas*, por Muza II, rey de Tremecén, traducción española de Mariano Gaspar, Zaragoza, 1899, págs. 64, 73, 76, 336 y 337. En ella se plantea el caso del sultán que gobierna bien, pero que no se ocupa en los asuntos religiosos. Éste tiene reinado feliz, pero se condena por haber desatendido lo que importaba a la salvación de su alma. Esta tesis la rechaza el Tortuxí, como veremos, pues según

En sentir del Tortuxí la religión es la base, la piedra angular que sostiene al Estado, el alma que da vida a la justicia, la ley y el derecho: el Estado es un organismo teocrático cuyos fines primordiales a realizar pertenecen más al dominio de la vida suprasensible que al de la vida temporal, y el soberano, un instrumento de que Dios se vale para conducir a las criaturas a la morada de la eterna felicidad que está reservada a los creyentes.

Ya queda consignado que la realidad no estuvo ordinariamente de acuerdo con este modo de ver las cosas, y, por tanto, lo que el autor nos pinta en su obra no es una situación de hecho y permanente, sino una tendencia, una aspiración dominante en las conciencias fuertemente iluminadas por la luz de la fe y en los espíritus donde se mantiene vivo y acendido el sentimiento que dió al islam el impulso inicial, y que tal vez entonces se había exaltado e intensificado ante el espectáculo que ofrecían los soberanos continuadores de la obra por Dios encomendada a su Profeta Mahoma, espectáculo tan poco acorde con las instrucciones por éste comunicadas y las pautas que trazó con sus declaraciones y el ejemplo de su conducta.

Nuestro autor se ha forjado un modelo ideal de prin-

él, si el rey no es hombre piadoso, ni gobernará bien ni tendrá reinado feliz, sin perjuicio de incurrir en las penas eternas. En cambio, en *El collar de perlas* se examina también el caso contrario al anterior, o sea el del sultán que, por dedicarse con exceso a la piedad, descuida los asuntos de gobierno y pierde sus estados. — Abenjaldún (*Prolegómenos*, I, pág. 386) proclama la superioridad de la ley revelada sobre la de origen humano, porque la primera contiene disposiciones útiles, no sólo para la vida terrena, que acaba con la muerte, sino también para la vida futura, que es la que verdaderamente importa. Pero no concibe tampoco la gobernación como función predominantemente religiosa.

cipe, a cuyo modelo ha de adaptarse todo soberano que aspire a cumplir la misión que como tal le está encomendada, de tal modo que el desempeño de la misma no lo aparte de la senda trazada por Dios para llegar a la mansión de la gloria.

El acceso a tal mansión es el objetivo primordial que el sultán, como todo ser humano, debe perseguir durante su vida terrena; pero el sultán, por razón del rango que ocupa entre las criaturas y del lugar en que con respecto a ellas está colocado, aparte de la cuenta que de su propia persona ha de rendir en su día ante el Juez Supremo, es también responsable de la conservación del Estado, del bienestar temporal del pueblo sometido a su poder, y, sobre todo, de que este pueblo haya marchado o no por los senderos de perfección trazados por el Señor¹, hasta el punto de que no le es dable al soberano aspirar a la bienaventuranza sin que el pueblo por él gobernado se haya hecho también acreedor a alcanzarla.

Existen, pues, una serie de circunstancias o requisitos estrechamente enlazados mediante una relación de necesaria dependencia recíproca, a saber: la vida del Estado, que requiere para mantenerse la colaboración de los súbditos con el soberano; los súbditos no prestarán dicha colaboración si, a cambio de ella, no gozan ciertas ventajas de diverso género; no alcanzarán tales ventajas si, a la vez que los deberes que tienen para con el Estado, no cumplen igualmente aquellos otros que los ligan a la Divinidad; ni es probable que tales deberes sean debidamente cumplidos en forma adecuada, si el jefe del Estado no contribuye a ello con la necesaria eficacia; tam-

¹ Vid. pág. 161 del t. I.

co es fácil que esto se logre sin haber recibido el soberano los auxilios de la Divina Gracia, los que, a su vez, sólo le serán otorgados en el caso de que realice cumplidamente el ideal de perfección propuesto por el Señor para todos sus siervos en general y de un modo especial para aquellos a quienes incumbe el deber de velar por sus criaturas en la tierra, y no podrá, por último, tener efecto la realización de dicho ideal, mientras el príncipe no haya limpiado su espíritu de vicios e impurezas hasta un punto que le permita alcanzar las más elevadas cimas de la perfección moral y ascética.

Resulta, por tanto, que la perfección espiritual del príncipe es la base en que se apoya la vida del Estado y en la cual se funda asimismo el bienestar temporal y espiritual del pueblo y el del propio príncipe.

Tales son, en términos generales, según se desprende de las ideas y observaciones expuestas por el autor en el desarrollo de la obra, los elementos ideológicos con que se ha formado el armazón sobre el cual van ajustados y amoldados los materiales de que está construída la LÁMPARA DE LOS PRÍNCIPES.

ANÁLISIS DE SU CONTENIDO

T O M O I

PRÓLOGO. El prólogo lleva, en primer término, la acostumbrada oración con que dan principio los libros musulmanes. Es una detallada profesión de fe en la que el autor fija, por decirlo así, su posición dogmática, rigu-

rosamente ortodoxa en lo referente a los puntos capitales del credo islámico ¹.

Hay, además, en el prólogo una ligera alusión, en términos vagos y generales, a las fuentes de donde el autor ha tomado los materiales; sigue el elogio del libro y ponderación de su utilidad, y, por último, la dedicatoria, con un cumplido panegírico de la persona a quien va dedicado.

El autor está persuadido de que las leyes y principios de gobierno de origen profético por que se rigen los musulmanes poseen una gran superioridad sobre aquellos otros de origen humano, usados por los demás pueblos; pero reconoce, no obstante, en estos últimos el acierto y sana orientación con que están trazados. Y antes de tratar ninguna otra cuestión, se cree obligado a exponer unas observaciones destinadas a llamar la atención del lector respecto de la deleznable condición y graves defectos de origen de que adolecen unas legislaciones basadas en tan falsos y débiles apoyos.

La primera parte del libro responde al propósito de llevar al convencimiento y grabar profundamente en el corazón del lector las mismas ideas en que se inspiró Fray Pedro de los Reyes para componer aquellos versos, que dicen:

¹ Pueden verse diferentes oraciones e invocaciones de las que forman parte diversas fórmulas contenidas en dicha oración, en LONGÁS, P., *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915, págs. 13, 59, 85, 86 y sig., 121. Véase el desarrollo y razonamiento de sus proposiciones en ASÍN, *Algazel*, pág. 241 a 260. — *Idem Téber el-masbuc*, pág. 5.

Yo, ¿para qué nací? Para salvarme;
que tengo que morir, es infalible;
dejar de ver a Dios y condenarme
triste cosa será, pero posible.
¿Posible? ¿Y río, y duermo, y quiero holgarme?
¿Posible? ¿Y tengo amor a lo visible?
¿Qué hago? ¿En qué me ocupo? ¿En qué me encanto?
Loco debo de ser, pues no soy santo, etc. ¹

CAPÍTULO I. El capítulo I está destinado casi exclusivamente a desarrollar el pensamiento contenido en el verso que figura en sexto lugar, poniendo de relieve el desdén con que el hombre debe mirar los bienes que el mundo brinda a los mortales. Es asunto que al autor complace tratar y al que, indudablemente, concede la máxima importancia entre todos los estudiados. A ningún otro dedica tanta extensión, pues no hay en toda la obra capítulo tan largo, ni aun entre aquellos en que se tratan diversos temas.

Ofrece una excelente muestra del modo como entre los ascetas y místicos del islam se había aceptado el consejo evangélico de la renuncia de los bienes mundanos ² como práctica de perfección espiritual y revela asimismo la gran importancia que se atribuía a semejante renuncia para el logro de tal perfección. Constituye el capítulo un magnífico cuadro en que se pinta con las tintas más impresionantes la condición efímera y versátil de las pompas y grandezas mundanas, lo ilusorio y fugaz de los goces que proporcionan, la escasísima porción que de ellos ha

¹ Octavas rimadas de Fray Pedro de los Reyes, del convento de gilitos de Paracuellos de Jarama. Biblioteca de Autores Españoles, ed. Rivadeneyra, XXXV, pág. 306.

² En la pág. I-224 cita dicho consejo, con la indicación de su procedencia.

de alcanzar cada hombre y el poco tiempo que los disfrutará, dado el brevísimo plazo de vida que la criatura tiene concedido y el rigor inexorable con que a dicho plazo se le ha señalado un término que fatalmente se cumplirá en el instante predestinado. A todo esto han de añadirse los gravísimos riesgos que corre de apartarse de la vía de su salvación eterna el mortal que se deje seducir por los mentidos halagos y falsos atractivos con que esos bienes quieren atraérselo ¹.

Es curioso advertir el gran poder de difusión y la intensa vitalidad que poseen ciertas ideas y conceptos y cómo retoñan sus brotes en los campos más distanciados, cuando hay jardineros que se dedican a cultivar variedades de la misma especie. Encuéntrase en este capítulo un pasaje [P. 16] que por el giro y los conceptos y el tono de convencida resignación en que están expresados, nos recuerdan perfectamente los celebrados versos de la famosa elegía de Jorge Manrique ²:

¹ Algazel dedica bastantes páginas de su *Ihía* (t. III, págs. 138-160) a tratar el tema del desprecio del mundo, con la brillantez y la profundidad en él características, exponiendo numerosos testimonios de autoridad divina y humana que prueban lo despreciable del mundo; exhortaciones de los autores ascéticos sobre este mismo tema, alegorías y símiles, explicando lo que realmente es el mundo (cfr. ASÍN, *Algazel*, página 596) acerca del cual afirma que «es enemigo de Dios y enemigo de sus amigos y de sus enemigos». El símil contenido en este primer capítulo, mediante el cual explica el Profeta la situación en que el hombre se encuentra en el momento de su muerte, también se halla expuesto en BARLAAM. Cfr. CHAUVIN, *Bibliographie des ouvrages arabes*, III, pág. 101. Varios de los símiles, máximas, consejos, anécdotas, etc., que aparecen en este capítulo están también citados en el *Téber el-masbuc*. (Confróntese págs. 14, 20, 34, 50, 57, 85, etc., t. I de la traducción, y las 40, 3, 26, 37, 41, 36, 32, etc., del *Téber*.)

² Con respecto a esta coincidencia de pensamiento que señalamos,

.....
«¿Qué se hizo del rey D. Juan?
Los infantes de Aragón,
¿qué se hicieron?», etc.

Y en el pasaje de dicho capítulo [P. 82]:

“Lo que del mundo [aún] dura es más semejante a lo que de él pasó que una gota de agua a otra gota.....”, ¿no se ve el mismo pensamiento que tan profunda y delicadamente desarrolla el citado Jorge Manrique en su conocida copla:

«Pues que vemos lo presente
que en un punto se es ido
y acabado,
si juzgamos sabiamente
daremos lo no venido
por pasado.
No se engañe nadie, no,
pensando que ha de durar
lo que espera
más que duró lo que vió,
pues que todo ha de pasar
de igual manera»¹.

CAPÍTULO II. El contenido del segundo capítulo amplía o complementa el del capítulo precedente. Comprende una serie de amonestaciones, recomendaciones o advertencias de tendencia activa, no pasiva, como las anteriores, pues ahora ya no se trata de que el príncipe adopte determinada actitud respecto de cualquier extre-

véase HURTADO, J. y GONZÁLEZ PALENCIA, A., *Historia de la Literatura española*. Segunda edición, Madrid, 1925, pág. 199. — En el *Barlaam*, Adiciones de Hasdai, se inserta un discurso de Alejandro, en el cual éste pregunta a sus cortesanos: «¿Dónde está Adán, dónde Noé.....?» (Apud. CHAUVIN, *Bibliographie*, III, pág. 111.

¹ *Cancionero general*, Sevilla, 1555.

mo, sino de trazarle la norma de conducta que, como jefe del Estado, ha de seguir en aquellos actos que de un modo más directo se relacionan con la piedad religiosa y con el problema de sus futuros destinos. Son frecuentes las alusiones al juicio final, a los premios y castigos de la otra vida, al rigor con que serán exigidas las cuentas, etc. Aquí da cumplimiento el Tortuxí al precepto en virtud del cual todo musulmán está obligado a ordenar a los demás la práctica de aquello que la religión prescribe y la abstención de aquello que prohíbe, y por tratarse del soberano, acomoda sus indicaciones a la condición de la persona a quien van dirigidas.

El autor habla siempre por boca de otros, absteniéndose en absoluto de toda observación o comentario por su parte, y trata los diversos puntos a que se refiere mediante la escueta exposición de una serie de anécdotas en que sultanes y príncipes son objeto de piadosos avisos por parte de individuos reputados por su ciencia o por su piedad y pertenecientes muchas veces a las más bajas capas sociales. Y es curioso observar cómo aquellos grandes señores, dotados de tan omnímodo poder, toleraban los términos y el tono crudos y descarnados en que a menudo les son expuestos tales avisos y la forma ruda y nada cortesana con que suelen dirigirse a ellos los encargados de comunicárselos. Hay una curiosa anécdota de este carácter relativa a España ¹.

Es éste el único caso en que el autor se abstiene de ampliar, comentar o aclarar textos ajenos, si no es que éstos se aducen para confirmar sus propias manifestaciones

¹ Cfr. pág. 110. — Publicado por mí en *Anuario de Historia del Derecho*, t. II, Madrid, 1925.

previamente expuestas. Es posible que, si el autor consideraba indispensable para la edificación del príncipe a quien dedica el libro hacerle presente esas mismas advertencias con la energía y la viveza requeridas para su debida eficacia y creía con ello exponerse a consecuencias desagradables — pues hay indicios para suponer que no siempre salieron los censores bien librados¹ —, estimara como más oportuno hacer que hablaran otros por él, con lo cual la responsabilidad recaía sobre los autores de la reprensión, y además el ejemplo de la acogida que tan ilustres soberanos, objeto de las reprimendas, dispensaron a los citados autores, había de influir necesariamente para que el soberano a quien el Tortuxí amonestaba, reprimiese cualquier impulso airado que pudieran provocar los avisos a él dirigidos².

Hasta aquí se han tratado cuestiones que especialmente se refieren a las relaciones del príncipe con la Divinidad y que atañen a la perfección ascética. En los capítulos sucesivos se tratan temas y cuestiones referentes a los deberes del soberano para con los súbditos y con el Estado, sin apartarse, en lo posible, de la dirección ascético-mística antes seguida.

Para no dar excesiva extensión a este prólogo, en los restantes capítulos me limitaré a hacer una ligera reseña de su contenido, ampliando brevemente el índice que figura en la obra, cuyos enunciados resultan, por lo ge-

¹ Vid. t. I, pág. 129.

² En el *Itia*, de Algazel (II-238), hay otro capítulo análogo, dedicado al mismo asunto, en el que se exponen numerosos ejemplos de correcciones a emires y sultanes.

neral, demasiado vagos y concisos para dar a conocer la materia tratada en cada uno de dichos capítulos.

CAPÍTULO III. Glosa del versículo alcoránico en que se ordena administrar justicia imparcialmente. [P. 137.] Idem de otro en que el Señor ofrece a los reyes su apoyo bajo ciertas condiciones que se detallan. [P. 138.] Obligación que el príncipe tiene de velar con el mayor celo por sus vasallos. [P. 139.] Conveniencia de renunciar a la ambición del poder, dificultades con que se tropieza para desempeñarlo a satisfacción del Señor y los peligros que amenazan en caso contrario. [P. 140.] Dificultades que entraña la misión de juzgar a las gentes y grandes probabilidades que de perderse tiene el que la ejerce. [P. 145.] "El que ejerce el cargo de juez, se degüella sin cuchillo."

CAPÍTULO IV. [P. 153.] En él se trata de explicar la aparente contradicción que resulta entre la teoría de que conviene renunciar al ejercicio del poder, antes expuesta, y el hecho de que el rey Salomón y José, hijo de Jacob, pidieran al Señor que se lo concediera. Es capítulo de exégesis alcoránica.

CAPÍTULO V. [P. 159.] Alusión relativa a la necesidad que de la autoridad tienen las criaturas y beneficios que la misma les reporta. Ponderación del aprecio que a Dios merece el sultán que se conduce rectamente y del apoyo que contra todo tirano prestará a las víctimas de la injusticia. [P. 160.] Funestas consecuencias que se originan de la conducta perversa de un mal sultán. [P. 162.] Modo como influye el proceder del soberano en la prosperidad material de los súbditos [P. 163] y en la conducta privada de los mismos [P. 167].

CAPÍTULO VI. [P. 169.] Ponderación de los cuida-

dos, preocupaciones, agobios y contrariedades que el sultán ha de soportar por el bien de sus vasallos; exigüidad de los beneficios a que en cambio puede aspirar. Grave responsabilidad que sobre el sultán pesa.

CAPÍTULO VII. [P. 175.] Razones a que obedece el establecimiento de la autoridad sobre la tierra. Situación en que respectivamente se hallan el pueblo que posee un sultán capaz de imponer su autoridad y el que carece de él. [P. 176.] "Son preferibles sesenta años de tiranía a una hora de motín."

CAPÍTULO VIII. [P. 179.] Parangón entre los inconvenientes y las ventajas que a los vasallos alcanzan por causa de la autoridad. Comparación de la autoridad con el viento, la lluvia, la sucesión del verano y el invierno, la noche, el día, en el sentido de que también de todas estas cosas se originan ventajas e inconvenientes para el hombre.

CAPÍTULO IX. Explicación, mediante varios símiles, del modo como influye en el pueblo la condición y la conducta del soberano.

CAPÍTULO X. [P. 187.] Conveniencia de tratar a las gentes con amabilidad, de pedir consejo y de no confiar los cargos de autoridad a nadie que los pretenda. "Es indicio de que la hora final se aproxima, que se pretenda como un negocio la administración de los bienes públicos y que se soliciten los cargos de autoridad."

CAPÍTULO XI. [P. 198.] Necesidad de amoldar rigurosamente los actos de gobierno a las exigencias de la justicia. La misericordia es complemento obligado de la misma. Justicia de origen divino y de origen humano. [P. 195.] Consideración que al sultán deben merecer los teólogos y juristas y necesidad de tenerlos junto a sí, para

que lo asesoren en las cuestiones que se relacionan con la justicia divina.

CAPÍTULO XII. [P. 207.] Causas determinantes de la ruina de los Estados: no enterarse el soberano de lo que hacen los gobernadores de los distritos; infringir los preceptos de la ley divina; confiar altos cargos a gente baja [P. 209]; descuidar los asuntos del Estado, confiando por entero la gestión de los mismos a los funcionarios [P. 210]; demostrar mayor predilección por unas gentes que por otras [P. 210]; dar lugar, por imprevisión y abandono, a que tomen incontrastable incremento cosas que en un principio pudieron ser fácilmente dominadas [P. 211]; rivalidad entre funcionarios [P. 211]; abstenerse de pedir consejo.

CAPÍTULO XIII. [P. 213.] Cómo influyen en la caída de los soberanos el orgullo, la vanidad, la mentira [P. 216], la envidia [P. 217], la tacañería, la cobardía, la ira, el no escuchar por sí mismo las quejas de los vasallos [P. 218], la demasiada tolerancia o excesiva intransigencia [P. 219], el despotismo, la frivolidad.

CAPÍTULO XIV. [P. 221.] Es una serie de máximas de carácter moral en su mayor parte, en las que se pone de relieve la conveniencia de que el soberano se halle adornado de excelentes prendas morales.

CAPÍTULO XV. [P. 227.] De la obediencia al soberano y fundamento de la misma.

CAPÍTULO XVI. [P. 231.] Exposición de las virtudes políticas que el soberano debe poner en práctica. Es la enumeración escueta de una serie de normas de conducta.

CAPÍTULO XVII. [P. 233.] El sultán más excelente es aquel a quien teme el culpable y al mismo tiempo está

seguro de él el inocente; el que se halla en situación análoga a la del buitre rodeado de carnes muertas, no en la de la carne muerta rodeada de buitres. [P. 234.] Influencia de la conducta del príncipe en el proceder de los vasallos.

CAPÍTULO XVIII. Relación que existe entre la religión y el poder [P. 237.]

CAPÍTULO XIX. [P. 239.] Ponderación de las ventajas e inconvenientes a que respectivamente dan origen las virtudes y vicios de que antes se hizo mención. Se demuestra que es tan difícil que el pueblo esté apaciguado con un soberano de alma depravada, como que un cuerpo se mantenga vivo, después de quitarle la cabeza [P. 240].

CAPÍTULO XX. [P. 247.] Continúa la materia del capítulo anterior.

CAPÍTULO XXI. [P. 249.] Necesidad que de instruirse tiene el sultán. Razones en que se funda dicha necesidad. [P. 250.] Modo de ilustrarse, dadas sus especiales circunstancias [P. 251].

CAPÍTULO XXII. Elogio de las ciencias religiosas y de sus cultivadores [P. 259].

CAPÍTULO XXIII. [P. 263.] En qué consiste la función de la inteligencia y cómo se realiza. Relación entre la inteligencia y las pasiones, en las distintas clases de seres. [P. 266]. Agudeza. [P. 268.] Experiencia. [P. 269.] Picardía y doblez. [P. 273.] Astucia. P. [276.]

CAPÍTULO XXIV. De los ministros. Su misión. Cuidado con que debe procederse a la elección de los mismos por el soberano. [P. 283.] Efectos beneficiosos o perjudiciales que para el pueblo pueden resultar del proceder y condición del ministro. [P. 285.] Observacio-

nes y consideraciones de diverso género acerca del papel que el ministro desempeña y cualidades que debe poseer.

CAPÍTULO XXV. [P. 293.] Personas con quienes conviene al rey tener trato. Cuestión relativa a la superioridad o inferioridad de la opinión del anciano experimentado respecto de la del joven. Aprecio que debe hacerse del trato social. [P. 298.]

CAPÍTULO XXVI. Cualidades, gala del sultán. Exhortación al perdón y a la indulgencia. [P. 304.]

CAPÍTULO XXVII. [P. 319.] De la consulta y el consejo. Alto grado en que contribuye al acierto el apoyo de la opinión ajena. Etimología que da el autor de la palabra "consejo". [P. 327.] Consejos relativos a Dios, al Libro Santo, al Profeta, a los que rigen el pueblo, al común de los fieles [P. 328], a los secuaces de otras religiones [P. 330].

CAPÍTULO XXVIII. [P. 335.] De la mansedumbre. De la cólera. Benignidad con que deben imponerse las sanciones. [P. 338.] Ejemplos de benignidad, tolerancia y apacibilidad; consideraciones acerca de las mismas y exhortación a ponerlas en práctica. [P. 339.]

CAPÍTULO XXIX. [P. 359.] Modo de aplacar la ira. Efectos que produce en el hombre.

CAPÍTULO XXX. [P. 365.] Generosidad y liberalidad. Beneficios que reportan. Alta estimación que merecen. Distinción entre liberalidad, generosidad, caridad y desprendimiento. [P. 370.] La generosidad, origen de todas las buenas acciones. [P. 391.]

CAPÍTULO XXXI. [P. 393.] Funestas consecuencias de la avaricia para esta y para la otra vida. Distinción entre avaricia y tacañería. La codicia, origen del pe-

cado. [P. 395.] Desconfianza en la Providencia divina de que da muestra.

CAPÍTULO XXXII. [P. 399.] De la paciencia. Importante recompensa que para ella ofrece el Señor. La perseverancia es la base del éxito, de la fortaleza, de la eterna bienaventuranza. Predilección de que el Señor da muestras por los que sufren resignadamente. [P. 403.] Clasificaciones de la perseverancia. [P. 405.] Consideraciones que sirven de consuelo en las adversidades. [P. 422.]

CAPÍTULO XXXIII. [425.] Obligación de guardar los secretos, especialmente por parte de los reyes, ministros, consejeros y demás funcionarios. Dificultad con que tropieza el depositario de un secreto para dominar su tendencia a comunicarlo. [P. 426.] Consecuencias que de divulgar los secretos pueden derivarse.

T O M O II

CAPÍTULO XXXIV. Del agradecimiento al Señor por los bienes que de El se reciben. Distintas maneras de dar testimonio de ese agradecimiento: por medio del corazón [P. 3], por medio de la lengua [P. 6], por medio de los restantes órganos del cuerpo [P. 8]. Medio de corresponder debidamente a los divinos favores. [P. 12.] Concesión de nuevas mercedes divinas a causa del agradecimiento de las que se han obtenido anteriormente: razonamiento de la proposición. Observaciones y consideraciones de varios teólogos y filósofos acerca del agradecimiento al Señor. [P. 18.]

CAPÍTULO XXXV. Cualidades y rasgos de carácter

que el hombre posee, análogos a los que de un modo especial caracterizan a ciertos animales. Explica cuándo ha de compararse el hombre a la pantera [P. 30], la rata, el perro, el burro [P. 31], la mosca, el turón [P. 32], el escarabajo, el buitre, el lobo [P. 33], el avestruz, el pavo real [P. 34], el camello y el gerbo, y proceder con él como si se tratara del animal que en su caso corresponda.

CAPÍTULO XXXVI. [P. 37.] Advertencias al sultán para que no le sirvan de contrariedad la actitud en que con respecto a su persona se han colocado los vasallos y las escasas deferencias y atenciones que le guardan.

CAPÍTULO XXXVII. [P. 41.] Medios de que el soberano ha de valerse para su propia defensa y para conjurar conflictos que amenacen la vida del Estado. Respeto a los intereses materiales y espirituales de los vasallos. Atraerse a los jefes de toda agrupación; tener a su lado personas de acendrada piedad religiosa; mantener a cada uno en el rango o dignidad que ocupa.

CAPÍTULO XXXVIII. [P. 45.] Breve enumeración de algunas causas determinantes de que el sultán pierda su prestigio ante el pueblo.

CAPÍTULO XXXIX. [P. 47.] Explicase brevemente, mediante un simil, lo que representa y significa el sultán justo, en oposición al sultán inicuo.

CAPÍTULO XL. [P. 49.] Actitud que a los vasallos corresponde adoptar ante un sultán tirano. Resignación para sufrir su injusto despotismo. [P. 51.] Confianza en Dios y abstención de maldecir al tirano. [P. 51.]

CAPÍTULO XLI. [P. 55.] Explana la teoría enunciada en el capítulo precedente, según la cual los vasallos serán tratados en forma adecuada al concepto favorable

o desfavorable que al Señor hayan merecido por razón de su conducta.

CAPÍTULO XLII. [P. 57.] Influencia de la conducta digna del soberano en el digno proceder de los súbditos. Modo de realzar el soberano su condición. [P. 61.]

CAPÍTULO XLIII. [P. 65.] Modo de atraerse el soberano el cariño de los súbditos, que es donde realmente radica su autoridad.

CAPÍTULO XLIV. [P. 69.] Peligros a que se hallan expuestas las personas allegadas al sultán. Conveniencia de evitar la proximidad al mismo.

CAPÍTULO XLV. [P. 75.] Instrucciones relativas al modo de conducirse quien frecuente el trato personal con el sultán. Advertencias y prevenciones que deben tenerse en cuenta.

CAPÍTULO XLVI. [P. 85.] Misión que los ejércitos cumplen en el Estado. Trato que el sultán debe dispensarles.

CAPÍTULO XLVII. [P. 89.] Servicios que presta el dinero de los tributos. Qué es lo que debe recaudarse de cada uno y modo de efectuar la recaudación. Perturbaciones que en la percepción de los tributos introduce la imposición injusta y lo excesivamente gravosos de los mismos. [P. 90.] Anécdota relativa a los mulsumaues españoles. [P. 92.]

CAPÍTULO XLVIII. [P. 95.] Sobre la institución del tesoro real. Historia de la misma en el islam. Ventajas que resultan de gastar los dineros en organizar ejércitos en vez de tenerlos almacenados. [P. 97.] Noticia relativa a España. Explicación del modo cómo invertía José los dineros del tesoro real de Egipto, cuando estuvo encargado de la administración de los mismos. [P. 103.]

Noticia de la prosperidad de Egipto y de su sistema de riegos. [P. 105.] Episodio de la vida de José, según la tradición musulmana: su casamiento con su ex señora, después que ésta quedó viuda de Putifar. [P. 107.] Inversión que daba a los fondos públicos el ministro que fundó la famosa Universidad Nidamí, de Bagdad, y relato de los orígenes de dicha Universidad. [P. 111.]

CAPÍTULO XLIX. [P. 117.] Proceder que siguieron los primeros califas y otros personajes famosos en lo concerniente a los bienes del estado.

CAPÍTULO L. [P. 133.] Sobre las relaciones escritas de personas que han de participar de los bienes pertenecientes al estado musulmán. Criterios seguidos para la asignación de los citados bienes, por los diferentes soberanos. Rasgos notables de varios de ellos.

CAPÍTULO LI. [P. 143.] Del trato a los infieles. Texto literal de un tratado de paz en que se especifican detalladamente las condiciones que con ligeras variantes se acostumbraba imponer a los cristianos sometidos. Es uno de los primeros de esta clase. Conducta que especialmente siguieron con los cristianos algunos califas. [P. 146.] Oposición a conceder a los infieles cargos de autoridad. [P. 147.] Penalidad en caso de infracción del convenio por parte de los infieles sometidos. [P. 149.] Modo de regular el tributo de capitación. [P. 151.] Disposiciones relativas a las iglesias.

CAPÍTULO LII. [P. 155.] Cuidado con que debe proceder el soberano a la elección de gobernadores y cualidades que éstos deben reunir.

CAPÍTULO LIII. [P. 167.] Quiénes son a propósito para ejercer el cargo de gobernadores. Conflictos que se

originan de conceder cargos de autoridad a gentes que los solicitan. [P. 169.]

CAPÍTULO LIV. [P. 179.] Consideraciones acerca de los beneficios ilícitamente obtenidos por los funcionarios, haciendo mal uso de la autoridad de que se hallan investidos.

CAPÍTULO LV. [P. 185.] Bondad de condición. Modelo de la misma. Anécdotas en que se pintan rasgos notables de dicha cualidad en el Profeta y en otros varios personajes famosos. [P. 187.] Caso ocurrido en Córdoba.

CAPÍTULO LVI. [P. 209.] Calificativos denigrantes que el Señor aplica a quienes no se atienen en sus sentencias a los dictados de la ley divina. Solicitud que el Señor demuestra por las víctimas de la injusticia y atención con que se fija en el injusto opresor. Influencia de la injusticia en la privación del bienestar y el advenimiento de la desgracia. [P. 210.] Consecuencias que en la otra vida amenazan al autor de la injusticia. [P. 212.] El capítulo entero está casi totalmente dedicado a poner de relieve los extremos ya apuntados, detallando en varias anécdotas distintos casos de injusticia y sus consiguientes resultados para los autores de los mismos.

CAPÍTULO LVII. [P. 227.] Delación y maledicencia. Desprecio que al Señor merecen los detractores, chismosos y maldicientes. Análisis de los términos contenidos en el versículo donde el Señor abomina de los mismos. Relación entre la maledicencia y el origen bastardo del maldiciente. [P. 228.] Desastrosos efectos de la delación hecha al sultán y demás autoridades. [P. 232.] La maledicencia es la inmundicia de la conversación. [P. 239.]

CAPÍTULO LVIII. [P. 243.] De las represalias y sus

saludables efectos. Satisfacción que toda persona ha de dar por los desafueros de que a los demás haga objeto. Cuestión relativa a la responsabilidad de los irracionales y a si los animales han de sufrir el castigo de sus actos en esta y en la otra vida. [P. 249.]

CAPÍTULO LIX. [P. 255.] Exposición de varios casos demostrativos de que cuando el hombre llega al grado máximo de la angustia y la desesperación a que cualquier situación difícil y comprometida pueda conducirlo, cambia radicalmente el estado de cosas, y lo que era pesar y terror, se convierte en gozo y bienestar. Entre los casos expuestos, hay varios episodios tomados de la historia de los profetas, según la tradición musulmana, cuyos protagonistas son personajes bíblicos, a saber: el abandono de Sara e Ismael en el desierto [P. 256]; hechos de la vida de Abraham [P. 260]; sustitución de Salomón en el trono por un demonio [P. 266]; conmovedor relato del sacrificio de Isaac [P. 268]; esclavitud de José en Egipto [P. 270]. También cita un caso ocurrido en Córdoba [P. 282], otro en Denia [P. 285] y otro del propio autor [P. 296].

CAPÍTULO LX. [P. 299.] De la valentía. Ventajas que en sí lleva. En qué consiste realmente la valentía. [P. 302.] Diversas formas que puede revestir el valor. [P. 303.] Relato de un hecho de armas ocurrido en España, en el que tuvieron lugar escenas de canibalismo. [P. 305.]

CAPÍTULO LXI. [P. 309.] Reglas de estrategia. Cuidado vigilante que merece el enemigo, aun cuando su poder parezca insignificante. Las prácticas piadosas y los triunfos guerreros. [P. 311.] Cualidades que el jefe de tropas ha de reunir. [P. 312.] Trabajos de espionaje y

ardides de guerra. [P. 313.] La ayuda de la Providencia. [P. 315.] Disposición en que las fuerzas deben estar situadas. [P. 316.] Importante papel que en los combates desempeñan los hombres de ánimo esforzado y temple heroico. [P. 318.] Toma de la ciudad de Huesca por los cristianos ¹. [P. 318.] Un hecho de armas de Almanzor. [P. 320.] Vituperio de las guerras. [P. 323.] Causas determinantes de la derrota. [P. 324.] Una versión de la conquista de España por los musulmanes. [P. 326.] Sistema de formación muy recomendable que deben adoptar los combatientes al disponerse a resistir el choque de las fuerzas contrarias. [P. 332.] Alusión a un encuentro verificado en Tortosa. [P. 333.] Encuentro entre Almocadmir Bilá Abenhud ², rey moro de Zaragoza, y el rey cristiano Ramiro ³. [P. 333.] Otro encuentro entre el rey moro de Zaragoza, Almostáin, padre de Almocadmir, y los cristianos, en el que interviene eficazmente el caballero moro Aben Fathún, pariente del Tortuxí. [P. 336.] Breves recomendaciones acerca de varios extremos relacionados con las guerras.

CAPÍTULO LXII. [P. 341.] Extensión del poder divino. Compatibilidad y perfecto acuerdo que media entre las determinaciones de la voluntad humana y el reconocimiento del poder y el decreto divino, y la confianza en

¹ Batalla de Alcoraz (25 noviembre 1096) entre Almostáin II, rey de Zaragoza, y Pedro I de Aragón, nieto, no hijo, de Ramiro. PALANCO, J., *Historia de España*, Granada, 1921, t. II, pág. 139.

² Reinó de 1046 a 1081. Cfr. GONZÁLEZ PALENCIA, A., *Historia de la España Musulmana*, 2.^a ed., Barcelona, 1929, pág. 94.

³ Es el encuentro que tuvo lugar en el cerco de Graus (51 kilómetros al E. de Huesca), en el cual fué gravemente herido Ramiro I de Aragón. PALANCO, op. cit., pág. 138.

Dios. Relación que entre ellos existe y modo de conciliarse entre sí. [P. 342.] Exposición de varios casos, ideas y opiniones relativos al asunto. [P. 350.]

CAPÍTULO LXIII. [P. 359.] Enumeración de una serie de anécdotas en las que se exponen diversas sentencias, máximas, pensamientos, consejos, definiciones, etc., especialmente de carácter moral y político, alusivos a los distintos temas y cuestiones que en el libro se han tratado. Aparecen clasificados, por razón de la procedencia, no por el asunto, y es difícil, por tanto, recoger en pocas líneas los temas y materias contenidos en el capítulo.

CAPÍTULO LXIV. Sentencias variadas, referentes a diversos asuntos. Termina el capítulo y la obra con unos párrafos dedicados a ponderar las excelencias de los libros en términos que ponen bien de relieve el alto aprecio y elevada estimación que entre los musulmanes se dispensaba a la cultura y a todas las manifestaciones del espíritu en general.

EL AUTOR

De él se conservan abundantes noticias en los libros árabes, y diferentes biografías en las que, con mayor o menor extensión, pero coincidiendo en lo esencial, se exponen los datos más salientes de su vida ¹.

¹ Para noticias y referencias acerca del Tortuxi y de sus escritos, véase, a más de las que figuran en el libro: PONS BOIGUES, *Historiadores y geógrafos árabe-españoles*, pág. 181. — Id. GUILLÉN ROBLES, *Catálogo de los Manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, S. «Tortuxi». — Id. LAFUENTE ALCÁNTARA, *Catálogo de los códices árabigos.....*, etc., pág. 59. — Id. GONZÁLEZ PALENCIA, A., *Historia de la Literatura árabe-española*, Barcelona, 1928, pág. 116. — HERBELOT

A continuación reproduzco la que figura en la obra *Obituario de hombres ilustres y noticias de los contemporáneos*, por el cadí AHMED, el conocido por ABENJALICÁN, ed. 1299 (hég.), tomo II, pág. 273.

El nombre completo, según dicha biografía, es Abubéquer Mohámed, hijo de Algualid, hijo de Mohámed, hijo de Jálaf, hijo de Suleimán, hijo de Ayub, el Coraxí, el Fihrí, el Andalusí, el de Tortosa, el alfaquí *malequí*, el asceta, el conocido por "el hijo de Aburrandaca". Fué discípulo de Abulgualid el Bechí, en la ciudad de Zaragoza.

Aprendió con él las Cuestiones de controversia, escuchó sus lecciones y obtuvo el título de licenciado en las materias estudiadas con dicho maestro. Estudió en su país la Ciencia de la partición de herencias y las Matemáticas, y en Sevilla, Humanidades, con Abumohámed Abenházam. Marchó a Oriente, el año 476, hizo la peregrinación a la Meca y visitó Bagdad y Basora. Estudió Jurisprudencia con Abubéquer Mohámed, hijo de Ahmed, el Xaxí, el conocido por el Mostadhiri, alfaquí *xafel*, y con Abuahmed el Chorchani ¹. Residió una temporada en Damasco, dedicándose a la enseñanza.

(*Bibliothèque Orientale*, pág. 788) lo confunde con Averroes, y da acerca de él una referencia equivocada. — YACUT, *Mocham al-boldán* (Diccionario Geográfico), III, pág. 529. — SOYUTÍ, *Husn almuhadara*, I, pág. 257. — BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Weimar, 1898, I, página 459 — CALCAXANDÍ, *Sobh el-axá*, V, pág. 233; XIII, pág. 357. — *Tabakat Axxafetya el cobra*, de IBN AL-SUBQUÍ, vol. IV, pág. 122. — ABENJALDÚN, *Prolegomènes historiques*. Traducción de Slane, I, págs. 82, 321; II, págs. 89, 90; III, pág. 19. — DOZY, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne durant le moyen âge*, 3.^a ed. París, Leiden, 1881, II, pág. 234.

¹ A los citados maestros añade Aben Pascual el nombre de Abu-

Éra un varón muy versado en la ley divina, fiel cumplidor de sus preceptos, austero, piadoso, de fe profundamente arraigada, humilde para con el Señor, dado a la mortificación, enemigo de grandezas y bienes terrenos, de los que hacía escaso aprecio.

Solía decir a menudo: "Cuando se te ofrezcan dos cosas, una perteneciente a los bienes mundanos y otra a los de la vida futura, decídetes por esta última y lograrás la una y la otra."

Escribió muchas composiciones en verso, entre las que figura la siguiente:

«Siervos tiene, en verdad, Dios, que son bastante inteligentes para desligarse del mundo, temerosos de sus seducciones:
Sobre el mundo meditan, y al comprender que no es morada definitiva para ningún nacido,
Suponen que es un mar tempestuoso, y emplean [para surcarlo] las buenas obras como naves¹.»

Presentóse ante el sultán Aláfdal Xahanxah en cierta ocasión, extendió su manto sobre el suelo y se sentó en él. Había con Aláfdal un cristiano [funcionario suyo], y, después que el Tortuxí expuso al príncipe varios avisos edificantes, acabó diciéndole:

alí el Tosterí, con el cual estudió la Ciencia de las tradiciones (biog. 1.153).

¹ Esta composición se halla también reproducida en la biografía 1.153 de Aben Pascual, que se cita en la nota anterior. Aben Pascual dice conocerla por haberla oído recitar al cadí Abubéquer, hijo de Abdala el Moafirí, como una de las muchas que éste había oído de labios del Tortuxí. De las dotes poéticas de nuestro autor pueden dar idea, a más de las composiciones arriba citadas, las que figuran en nuestra traducción (págs. 16 y 18 del tomo I, 182 y 183 del II). Y es probable que, fuera de las indicadas, también le pertenezcan algunas otras que el texto contiene y que el autor no se atribuye. ALMACARÍ (I, pág. 517)

«¡Oh Rey, obedecido por la humanidad entera,
y cuyo amor se impone irremisiblemente!
La causa que ha dado origen a tu grandeza
es considerada por éste como un embuste.»

Y señaló al cristiano, al cual depuso Aláfdal del cargo ¹.

Compuso varias obras, entre las que se cuentan: *El espejo de la conducta*, *De la piedad filial*, *Libro de la guerra* y otras. Es autor de un Método de controversias.

Nació hacia el año 451 y murió en el último tercio de la noche del sábado, cuatro días antes de terminar el mes de *chumada* primero, del año 520. Según Aben Pascual, su muerte tuvo lugar en el mes de *xaabán* del cita-

incluye también algunas poesías suyas, entre las que se hallan las siguientes:

Por la inmensidad del cielo
con afán mis ojos giran,
en las estrellas buscando
la luz de tu faz querida.

En pos del rastro oloroso
que tu beldad comunica,
voy por todos los senderos
y detengo al que camina.

Parar los vientos ansío,
por si en sus alas envías
un eco de tus palabras,
una nueva de tu vida.

Por si pronuncian tu nombre
mi oído anhelante espía,
y en todo rostro encubierto
mi mente el tuyo imagina.

(Traducción de VALERA, *Poesía y arte de los árabes de España y Sicilia*, Sevilla, 1881, I, pág. 121.)

Y esta otra:

Pondérase en gran manera el acerbo dolor de la madre que ha perdido sus hijos;
mas para quien no ha sufrido el dolor de separarse de los bien amados,
[semejante pérdida no es nada,
Las noches de ausencia me han hecho apurar a grandes tragos
rebosantes copas de algo más amargo que la misma coloquintida.

También figura en *Almucart* (ibid.) la composición que va en la página 183 del t. II de la traducción, cuyo primer verso dice:

«Cuando te halles preocupado por algún asunto», etc.

¹ También narra el episodio el Tortuxi (I, pág. 287) en forma pa-recida, pero sin declarar que sea él mismo el protagonista.

do año, en la ciudad de Alejandría, y rezó las preces fúnebres su propio hijo Mohámed. Fué enterrado en el cementerio de Uaala, en las inmediaciones de la Torre nueva, frente a la Puerta Verde.

Al llegar aquí, advierte Abenjalicán que así lo ha hallado en varios lugares; pero que, a principios del año 680, encontró en Damasco la relación de las personas con quienes había estudiado su maestro el cadí Bahaeddín Abenxaddad, en la que también se mencionan aquellos de quienes obtuvo el título de licenciado, figurando entre éstos Abubéquer de Tortosa. Pero consta de un modo absolutamente cierto que Abenxaddad nació el año 539, o sea diecinueve años después de la muerte del Tortuxí. ¿Cómo puede, por tanto, explicarse que dicho Tortuxí le concediera el título de licenciado? No hay que pensar en una posible errata del que escribió la citada relación, porque en ella consta de puño y letra del propio Abenxaddad que había sido comprobada por él mismo. Y Abenjalicán hace observar el hecho, porque resulta realmente una cosa extraña, pero que no cabe atribuir a errata cometida en la referida relación ¹.

¹ Puede ser éste un caso análogo, hasta cierto punto, al que tuvo lugar con el tradicionista sevillano Xoraih, hijo de Mohámed, hijo de Xoraih, el cual, según sus biógrafos, obtuvo *licencia* de Abenházam de Córdoba para explicar las obras de éste. Pero Abenházam murió cuando apenas había cumplido Xoraih los seis años, y no es posible que a aquella edad estuviera capacitado para realizar tales explicaciones. El Sr. Asín sospecha fundadamente que se trata de una de las muchas licencias que se había hecho costumbre conceder a gentes que no tenían la edad requerida para hacer uso de ellas. (Cfr. Asín, M., *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, 1927-1929, I, pág. 294.) De no ser que el Tortuxí concediera *licencia* al padre del cadí Bahaeddín para que hiciera uso de ella alguno de los hijos que

Por último explica que Tortosa es una ciudad en los confines del país de Alandalus, junto a la costa, al oriente del territorio.

SUS OBRAS

A) ABENJÁIR (*Biblioteca Árabe-Hispana*, ed. Cordera, tomos IX-X) cita las siguientes, que estudió con su maestro Abubéquer Benalarabí, el cual, a su vez, las había aprendido bajo la dirección del propio Tortuxí:

اخلاق رسول الله لابی محمد عبد الله بن جعفر بن حیان
اختصار للشيخ الامام ابی بكر محمد بن الوليد الفهری
(pág. 276) الكركوشی

رسالة الفقيه ابی بكر محمد الكركوشی الى ابن
ناشفین (pág. 299)

كتاب الكشاف والبيان عن تفسير القرآن تصنيف الاستاذ
ابی اسحاق احمد بن محمد الثعلبی كتاب اختصاره للشيخ
الامام ابی بكر الكركوشی¹ (pág. 59)

después le nacieran, no creo que el hecho admita otra explicación, después de las seguridades que da Abenjalicán de ser exacta la relación ya citada.

¹ El aprendizaje de esta obra tuvo lugar en Jerusalén, en la capilla del Templo de Salomón denominada «Cuna de Jesús». Parte conocida por *los mosaicos*. Llámase de este modo por haber en ella un nicho de piedra, rematado por una cúpula sostenida por columnitas. Esta dependencia era ya conocida en la Edad Media. Allí se encontraba, en la época anterior al islamismo, la *Basilika Theodoros* (Basilica de la Madre de Dios) o *Marta Nova*. Existe una leyenda, según la cual tuvo allí su residencia el anciano Simeón, y la Virgen pasó en aquel lugar algunos días, después de la presentación de Jesús en el templo. Se halla la entrada a esta capilla al lado S. E. del templo. Cfr. BAEDER, *Palestine et Syrie*, Leipzig, 1893. pág. 54.

منتخب من عيون خصائص العباد وثلاثة اجزاء فيها الكلام
 فى الغنى والفقر تولى جمعها الفقيه ابوبكر الكركوشى (pág. 299)

B) Hachi Jalfa (*Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum*, London, 1850) cita las siguientes:

كتاب الحوادث والبدع	núm. 10.074, t. V, p. 77.
كتاب الدعاء	» 10.109, » V, » 83.
نهاية فى فروع المالكية	» 14.097, » VI, » 404.
كتاب يعارض به كتاب الادباء	} » VII, » 323.
نفائس الفنون	
التعليق فى الخلافات	

C) En el Catálogo núm. 1 de Constantinopla se mencionan:

رسالة العدة عند الكرب والشدة (pág. 299)
 حاشية على اثبات الواجب (pág. 319)

D) En el de la Biblioteca de Gotha, núm. 909, figura la titulada:

نزهة الاخوان المتحابين فى الله

E) Aparecen citadas por Almacarí (I, pág. 519):

مختصر تفسير الثعلبى — الكتاب الكبير فى مسائل الخلاف
 كتاب تحريم جنب الروم — كتاب بدع الامور ومحدثاتها
 كتاب لشرح رسالة ابن ابي زيد

F) Abenjalicán le atribuye las tres de que ya se ha hecho mención (pág. XLV).

Dos de las obras que figuran en las anteriores relaciones, a saber: كتاب بن الوالدين ¹ y كتاب الحوادث, existen

¹ También se conserva un ejemplar en la Biblioteca Azzeituna, de

manuscritas en la Biblioteca Nacional de Madrid. Forman parte del cuaderno de varios que lleva el número 5.341 en el Catálogo de Manuscritos de la referida Biblioteca. La primera comienza en el folio 72 v. de dicho cuaderno; la segunda en el 121 v. Entre ambas se intercala — folios 104 a 121 — la titulada **كتاب تحريم الغناء**, **واللهو على الصوفية في رقدهم وسماهم**, también del Tortuxí, no mencionada anteriormente. Van copiadas a renglón seguido una de otra, sin dejar espacio libre entre ellas, y a la terminación de la que figura en último lugar hay una nota que dice: "Terminóse de copiar a primeros de *moharram* del año 1011 por Obaidala Mohámed, hijo de Mohámed, hijo de Abulcásim, hijo de Omar,"¹.

La titulada **كتاب بر الوالدین**, *Tratado de la piedad filial*, examina el derecho de los hijos a desobedecer a los padres, si éstos se oponen al cumplimiento de determinados deberes religiosos por parte de aquéllos. La que va intercalada, cuyo título traducido es *Prohibición a los "sufíes" de los cantos y juegos en sus sesiones de danza y música religiosa*, trata, como el título indica, de ritos y ceremonias propias de los cultos celebrados por los *sufíes*.

De intento nos referimos en último lugar a la que lleva por título en el manuscrito dicho **كتاب الحوادث**, **والبدع**, *Libro de las novedades e innovaciones*, por exigir, debido a su importancia, ser tratada con mayor detenimiento que las anteriores. Es una reprobación de los

Túnez. Cfr. CODERA, F., *Misión histórica en la Argelia y Túnez*, Madrid, 1892.

¹ El *Boletín de la Real Academia de la Historia* (t. LXII, cuad. IV, abril 1913, pág. 238) publica un informe relativo a estas tres obras.

cambios y modificaciones introducidos en el dogma, la ley y las costumbres del pueblo musulmán, con posterioridad a la época en que los fieles creyentes consideran ya los citados extremos perfecta y definitivamente fijados, sin admitir alteración o innovación. En apoyo de su criterio aduce textos alcoránicos, expone los métodos empleados por los Compañeros de Mahoma para fijar las normas destinadas a consolidar los fundamentos de la fe y a dar muerte a las herejías, enumera las cosas innovadas y cita textos de teólogos autorizados, prohibiéndolas y abominando de ellas.

Es ésta de las innovaciones una cuestión que ha apasionado grandemente los espíritus entre los musulmanes de todas las épocas y los sigue apasionando en la nuestra.

Debido a las circunstancias en que la vida de este pueblo se desenvuelve a través de su proceso histórico, vióse obligado a cambiar su rumbo inicial en un sentido que modificaba radicalmente muchas de las concepciones fundamentales del islam primitivo. A consecuencia de sus rápidas conquistas y de su contacto con otros pueblos, encontráronse casi de repente los musulmanes ante un mundo nuevo de hechos e ideas que caían fuera del marco trazado por las normas de la ley revelada y las de la tradición profética. Surge entonces en las conciencias devotas un grave conflicto entre la firme decisión de mantenerse dentro de la estricta y rigurosa observancia de los principios contenidos en el Alcorán y en la *zuna* del Profeta y la imperiosa necesidad de adaptarse a las nuevas condiciones de vida y de someterse a una porción de cosas que, si verdaderamente no eran contrarias a la ley escrita, tampoco estaban autorizadas por ella, por cuanto para nada se les mencionaba en la citada ley.

Para tranquilidad de los espíritus, fué necesario recurrir a una tercera fuente normativa, complementaria de las dos que integran la ley escrita, la cual sirviera para determinar lo que hubiera de lícito o ilícito en aquellas cosas no previstas en la citada ley. Es la tercera fuente normativa, la que se designa en árabe con la palabra *ichmá*, que quiere decir "consensus,, acuerdo unánime, coincidencia de opiniones, con respecto al modo de apreciar cualquier asunto o cuestión. Con dicha palabra se entendió, primeramente, la conformidad de los Compañeros del Profeta, y después se amplió el término, para designar con él la conformidad de los doctores de una escuela y aun la de todos los musulmanes de una época determinada. Así, pues, dentro del islam ortodoxo se admite, como criterio de licitud, el dictamen deducido del *ichmá*, reconociéndole el mismo valor que a las dos primeras fuentes legales antes citadas.

Mas no todos los musulmanes estuvieron de acuerdo para aceptar semejante criterio, sino que muchos de ellos se obstinaron en considerar como innovaciones contrarias a la verdadera fe (*bidá*) todos los elementos aceptados en el islam bajo la autoridad del *ichmá*.

En la lucha entablada entre los puritanos o defensores de la autoridad exclusiva de la ley escrita y los partidarios del *ichmá*, distinguieronse especialmente por la energía y perseverancia con que lucharon contra las tendencias modificadoras los secuaces de la escuela *hambalí*¹, quienes trataron, aunque sin resultado, de restituir

¹ Sobre las doctrinas, sistema, etc., de dicha escuela, vid. Asfñ, M., *Abenházam de Córdoba, historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, 1927-1929, I, pág. 120.

el islam al estado en que se hallaba en los tiempos del Profeta y tal como quedó reconstituído en la época de los Compañeros.

A principios del siglo XIV surge en Siria el famoso teólogo Abentaimiya, que encarna, por decirlo así, el espíritu de dicha escuela y que con sus predicaciones y sus escritos somete a una revisión el islam histórico desde el punto de vista de la *zuna* y la *biddá*, condenando las doctrinas de los filósofos, las fórmulas de la teología dogmática, el *sufismo*, el culto de los santos: en una palabra, todos aquellos elementos a los que no se les reconociera otro título de legitimidad que la aprobación del *ichmá*. La influencia de sus predicaciones y de sus escritos se dejó sentir en gran manera y ha mantenido latente en ciertos medios islámicos un sentimiento de hostilidad contra lo que ellos consideran como verdaderas herejías e impiedades, provocando de tiempo en tiempo movimientos de reacción en defensa de la primitiva pureza del islam, tal como ellos la entendían. Uno de estos movimientos fué el promovido por los *wahabitas* — nombre tomado del de su jefe, Abdelwahab —, que estalló a mediados del siglo XVIII y alcanzó gran resonancia; recientemente ha tenido una importante repercusión, provocada por la misma secta, que ha constituido una de las conmociones internas más graves sufridas por el islam en nuestros tiempos ¹.

¹ Para más detalles referentes a esta cuestión de las innovaciones, historia de sus orígenes, desenvolvimiento, consecuencias, etc., cfr. GOLDZIHNER, *Le dogme*, pág. 213 y sigs. — Este movimiento de reacción contra las innovaciones, que surgió en los medios islámicos, ofrece ciertas analogías con el movimiento protestante del cristianismo. Coinciden católicos y protestantes en admitir la Biblia, o sea la revelación escrita como

El escritor español Ibrahim, hijo de Musa, hijo de Mohámed, el Lahmí, el Xatibí, el Garnatí (790 = 1388 J. C.) compuso un libro sobre esta materia, titulado *Al-Itisam* (ed. Cairo, 1913, tres vols.) en el que explica la decadencia del islam, atribuyéndola a la degeneración y a las innovaciones en él introducidas, pues sostiene que la religión revelada no evoluciona, porque nace perfecta. Hace el estudio del *sufismo*, de los ritos practicados por los *faqires*, del uso de los cantos y versos en actos religiosos, de la especulación racional o filosófica en teología y otras cuestiones, que examina con arreglo a su criterio purista.

En esta obra, la más completa y documentada que hasta su época se había escrito acerca de la materia, el autor afirma (t. II, p. 291) que a pesar de sus cuidadosas pesquisas, **no ha tropezado con más obra, dedicada a tan importante cuestión, que la compuesta por Abubéquer de Tortosa.**

De tan autorizado testimonio se desprende que el *Libro de las novedades e innovaciones*, de nuestro Tortuxí, es el primero en que directa y objetivamente se trata tema de tanta trascendencia. Ofrece, por consiguiente, dicha obrita un valor inapreciable para la historia de las diferentes direcciones seguidas por el pensamiento musulmán, y merecería, por tanto, que alguien se preocupara de su estudio y publicación.

En la relación precedente de las obras del Tortuxí se

fuelle primordial de la religión; pero los últimos rechazan lo que dentro de la religión cristiana equivale al *ichmá* musulmán, esto es, la autoridad infalible de la Iglesia y del Papa, como cabeza visible de la misma, en materia dogmática, interpretación del texto bíblico, etc.

omite la mención de una muy interesante, de la cual no dan noticia las biografías que he consultado, quizá por tratarse de alguna simple epístola o breve opúsculo. Es la *Risala a Benalmodáfar*, a la cual alude Tacheddín Benassubqui en su *Tabacat Axxafeíya* ¹, reproduciendo un fragmento de cuyo contenido se desprende que el Tortuxí fué uno de los iniciadores y propulsores de la protesta suscitada contra la restauración islámica llevada a cabo por Algazel ², mediante su sistema dogmático moral, o, si no iniciador, por lo menos de los primeros escritores de quienes se conservan textos polémicos contra el gran pensador.

Dice así el referido pasaje que reproduce el *Ithaf* de SAYYID MURTADA (I, pág. 28), copiado a la letra de *Tabacat Axxafeíya*, que antes se cita:

“Y un poco antes que él [El Mazari], un malequí, el Imam Abulualid el Tortuxí, residente en Alejandría, se expresaba de este modo en una epístola dirigida a Benalmodafar: “Por lo que dices a propósito de Algazel, pues es un hombre a quien conozco y con quien he hablado, habiendo podido comprobar que se trata de persona muy ilustrada, adornada de excelentes virtudes y de penetrante entendimiento, dedicada por entero, durante su larga vida, al cultivo de la ciencia. Se apartó después de la senda seguida por los sabios, para seguir la marcha de las gentes dedicadas a la práctica de la virtud; después se

¹ Edición grande, Cairo, 1324, t. IV, pág. 123.

² A propósito de dicha protesta, véase: ASÍN, M., *Un faquih siciliano contradictor de Algazali*. Centenario della nascita de Michele Amari. Estratto. Palermo, 1910.

hizo sufí, abandonando las ciencias profanas por la ciencia ascéticomística. Identificóse posteriormente con las opiniones de los filósofos y las alegorías de Alhallach, contradiciendo a los faquies y motacálimes y llegando casi a echarse fuera de la ortodoxia. En el *Ihía* se propuso tratar de la ciencia de los estados de la vida mística y la de las alegorías de los sufíes; pero no estaba familiarizado con ellas ni las conocía a fondo, por lo que incurrió en inexactitudes y llenó el libro de afirmaciones completamente faltas de fundamento.,¹

A continuación, en la pág. 31, refuta Sayyid Murta-da las precedentes manifestaciones del Tortuxí.

Abenjaldún² atribuye al Tortuxí la fusión en una sola de las tres ramas en que estaba dividida la escuela malequí. El hecho tuvo lugar en Jerusalén, donde estuvo explicando las doctrinas de la rama española, entre otros, a discípulos venidos del Cairo y Alejandría, donde imperaban las doctrinas profesadas por la rama del Irac, y estos discípulos mezclan las doctrinas de la escuela española con las de la escuela *iraquí* seguida en Egipto.

DISCÍPULOS DEL TORTUXÍ

En los libros de biografías se encuentran mencionados varios de ellos, entre los cuales figuran los españoles y magrebíes siguientes:

¹ También Hachi Jalfa le atribuye una obra en la que refuta el *Ihía* (vid. pág. XLVIII).

² *Proleg.*, III, pág. 19.

1.º Alí, hijo de Abdala, hijo de Hamud, natural de Fez. Estudió con él en Oriente el *Sonán* de Abudaud ¹.

2.º Alí, hijo de Ahmed, hijo de Abdala, hijo de Mohámed, hijo de Haira, imam y predicador de la mezquita de Valencia. Estudió con él en Oriente *Lecturas alcoránicas* el año 509 ².

3.º Ualid, hijo de Moáffic, Abulhasán, natural de Jaén, conocido por *El Bastí*. Fué discípulo suyo en Alejandría hacia el año 512 ³.

4.º Abubéquér Mohámed, hijo de Alhosáin, el conocido por *El Mallorquí*, por ser oriundo de Mallorca, vecino de Granada. Asistió a las lecciones del Tortuxí en Alejandría en los meses de *xaua* y *dulcada* del año 517 ⁴.

LA TRADUCCIÓN

Está hecha sobre la edición del texto árabe publicada en el Cairo, año 1319 hég. (1901 J. C.), en un volumen de 180 págs. En las márgenes lleva impreso el texto árabe de la obra titulada *Téber el-masbuc*, de Algazel.

Además he tenido a la vista las ediciones de Bulac (año 1289 = 1872 J. C., un vol. de 309 págs.) y de Alejandría (del mismo año: un vol. de 357 págs.) ⁵.

¹ ABEN AL-ABBAR, *Tecmila*, ed. Codera, biog. 1.914.

² IBID., biog. 1.905.

³ IBID., biog. 2.025.

⁴ ALMACARÍ, *Analectes*, I, pág. 563.

⁵ También está publicado el *Sirach* al margen de una edición de los *Prolegómenos*, de Abenjaldún, que apareció en el Cairo el año 1311 hég. (Cfr. Catálogo de Paul Geuthner, núm. 41, París, 1910, pág. 91, número 2.064). — Hay, además, un compendio, obra de Abdesamad, hijo de Abdala el Mocrí, el Lajmí, y otro de Abderrahmán ben Mohámed el

Esta última lleva al margen algunas notas lexicográficas y debe estar hecha, sin duda, sobre algún original defectuoso, pues son bastantes los casos en que el sentido está tergiversado o resulta poco inteligible. Las dos anteriores son reproducción exacta la una de la otra o derivan de un original común, pues coinciden en absoluto. En general están bastante cuidadas, salvo las inevitables, no muchas, erratas de imprenta, y alguna frase probablemente de dudosa lectura en el original, que no se interpretó bien por el editor y aparece confusa en el texto impreso.

Antes de emprender la versión, estuve dudando si convendría hacerla de toda la obra o sería mejor dar sólo una traducción de aquellos pasajes y fragmentos que ofrecieran interés más general.

Acabé decidiéndome por lo primero, no obstante el mayor esfuerzo a que con ello me obligaba, por entender que una selección de esa índole, además de ser difícil de realizar con acierto en obras de este género, había de responder a mi criterio personal exclusivamente, y esto entrañaba el peligro de que en ella quedaran omitidos pasajes de interés secundario para mí, pero que para otros pudieran tenerlo muy marcado.

Confieso lealmente que la tarea ha sido superior a mis fuerzas. Se trata de una obra de la que no existen traduc-

Azhari. Cfr. BROCKELMANN, *Geschichte*, I, pág. 450. Una traducción persa existe en la Biblioteca Real de San Petersburgo. *IBID.* — Existen manuscritos: en la Biblioteca Nacional de Madrid (Cat. de Ms., núm. 5.045). Copia fechada en *xaahán* del año 993 hég. (agosto 1585); París (892), Oxford (105 de Nicoll), Museo Británico (1123), Biblioteca del Cairo (cat. V, pág. 67), Copenhague (Cat. de Ms. ár., t. II, pág. 109). Es muy citado como existente en los catálogos de Constantinopla.

ciones en ninguna lengua europea, ni estudios detallados, ni ediciones comentadas o anotadas en forma que facilite la inteligencia del texto, o, cuando menos, su exacta lectura ¹. Además, en ella se tratan multitud de asuntos, en los más variados estilos: abundan las sutilezas de concepto y de lenguaje, las alusiones vagas a cosas y sucesos no siempre fáciles de identificar; las reproducciones de frases célebres y relatos de hechos famosos, traídos frecuentemente a colación con el exclusivo objeto de hacer resaltar algún detalle, omitiendo la mención de otros que sería indispensable conocer, para la recta inteligencia del pasaje en que se hallan; las frases sueltas, conceptos aislados y expresiones ambiguas, para cuya exacta interpretación falta la guía del sentido general del contexto, y otra multitud de dificultades, cuya solución exige

¹ Para que el lector no arabista pueda formar idea de las dificultades de lectura que ofrecen los textos impresos en esta lengua, bástele saber que en las ediciones de obras arábicas modernamente publicadas por la Imprenta Nacional egipcia y destinadas, claro está, a ser leídas por musulmanes cultos que tienen el árabe como lengua propia, se hace frecuente uso de signos vocálicos y se recurre además al empleo de los signos de separación y de entonación de frases, usados en nuestros sistemas de escritura. Véase lo que acerca del particular dice el ilustre escritor egipcio, S. E. Ahmed Zequí Pachá, en su edición de *Le livre de la Couronne*, del DJAHIZ (Cairo, 1914, pág. VIII): «Siempre que ha sido necesario, para evitar errores de lectura, motivados por el sistema gráfico del alfabeto árabe, he puesto los signos vocales, para precisar la pronunciación de aquellas palabras que ofrecían cualquier dificultad. Además, para la inteligencia del texto, he utilizado el nuevo sistema de puntuación.....» (Se refiere a signos de puntuación, interrogación, admiración, etc.) En las ediciones hechas a la antigua, como son las utilizadas para la presente traducción, se prescinde en absoluto de todos estos requisitos, y no es necesario ponderar lo expuesto que el lector europeo se halla, en muchos casos, a incurrir en falsas lecturas y consiguientes errores de interpretación.

un dominio de la lengua originaria, mayor del que yo poseo.

Para suplir el escaso dominio del idioma existe ciertamente el recurso del cotejo con otras versiones del pasaje dudoso en distintas obras, donde la idea se destaque con mayor claridad, por aparecer en ellas variantes o antecedentes que sugieran el verdadero sentido del texto; pero la tarea se ha realizado en tales condiciones, que por punto general me han faltado los elementos más indispensables en el momento oportuno, para ser utilizados debidamente. Muchas cosas han podido ser rectificadas antes de darse a la estampa; mas no estoy seguro de que hayan sido objeto de rectificación todas las que de ello estaban necesitadas. No respondo, pues, de haber acertado siempre en la interpretación que doy a los textos.

En la versión he tratado de reproducir con toda la fidelidad que me han permitido mis medios de expresión — no muy sobrados ciertamente — las ideas y conceptos contenidos en el original. En realidad, eso es lo único que cabe ser trasladado de una a otra lengua ¹.

La pretensión de dar a conocer las bellezas de lenguaje con que un autor ha exteriorizado su pensamiento, en lengua distinta de aquella de que él se ha valido para expresarse, es de todo punto irrealizable. Cada lengua tiene sus hábitos peculiares de lógica y de estilo, aparte de una multitud de particularidades o idiotismos, y lo que en una de ellas es ingenioso artificio, graciosa combina-

¹ Véanse, a propósito de las normas a que debe atenerse una traducción: ASÍN, M., *Los caracteres y la conducta, por Abenházam de Córdoba*, Madrid, 1916, pág. XXIX. — RIBERA, J., *Historia de los Jueces de Córdoba, por Aljoxani*, Madrid, 1914, pág. XLVI.

ción, arte supremo de producir los más gratos efectos de armonía de lenguaje, trasladado a otra lengua, en la misma forma, puede resultar un horrible galimatías, un absurdo amontonamiento de incoherencias de todo punto ininteligibles. Y aun sin llegar al calco servil de las palabras y giros del original, una semiadaptación con la que se trate de producir un efecto de exotismo, de cosa peregrina — sistema antes muy en boga —, sólo puede servir para someter al lector a la tortura de ir descifrando trabajosamente una serie de locuciones en las que están infringidas la mayoría de las leyes propias del idioma al cual pertenecen las palabras de que tales locuciones están formadas. No puede emplearse tal sistema sin que, aparte de lo malparadas que resultan la corrección y la claridad de lenguaje, se resienta la fidelidad en la transmisión de las ideas. Díganlo si no las grandes obras del ingenio humano que andan por el mundo convertidas en insoportables monsergas, por obra y gracia de ilusos traductores que, alucinados por la suntuosidad y exotismo de los ropajes del texto original, no han querido o no han sabido despojar de tales ropajes al alma de los libros que se proponían descubrir.

Atribúyanse, por tanto, las incorrecciones de lenguaje de que la presente traducción adolece, no a desconocimiento de lo que debe ser la versión de un texto de una a otra lengua, sino a mi escasa pericia en el manejo de mi propio idioma, que no me ha permitido, hallándome bajo la sugestión inmediata de la frase y del giro árabe, atinar con la palabra justa, con la construcción correcta que la expresión del pensamiento requería en cada caso.

Me decido, no obstante, a publicar mi trabajo, por

entender que, con todos sus defectos, puede prestar alguna utilidad, no precisamente a los técnicos, los cuales para nada necesitan que un modesto aprendiz les traduzca lo que ellos pueden leer en la lengua originaria, sino a aquellos profanos a quienes interese conocer los frutos del pensamiento musulmán y no entiendan la lengua árabiga.

LA TRANSCRIPCIÓN

Ante las dificultades que ofrece la transcripción de los nombres propios, para reproducir los sonidos representados por los signos del alfabeto árabe, mediante los signos de nuestro alfabeto, en una obra que, dado su carácter de vulgarización y lo ajeno de su contenido a los estudios lingüísticos, rechaza por absolutamente inadecuada la adopción de cualquier sistema técnico, por sencillo que sea, me he decidido por hacer una transcripción "lo menos arbitraria posible,, dentro de las normas generalmente seguidas entre los arabistas españoles ¹.

Para evitar dudas y confusiones que, dada la imprecisión del procedimiento, pudieran resultar, en el índice de nombres propios, que va al final del libro, se pone, junto a cada nombre transcrito en caracteres latinos, el nombre original árabe, escrito en sus propios caracteres.

En el cuerpo del texto se indican en números negros, encerrados entre paréntesis cuadrados, las páginas correspondientes del original árabe, en la edición antes citada.

¹ A propósito de las transcripciones españolas de nombres propios árabigos, véase: GARCÍA GÓMEZ, E., *Un texto árabe occidental de la leyenda de Alejandro*. Madrid, 1929, pág. XCVII.

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

He reunido todos los nombres propios que figuran en el texto en un índice alfabético de los mismos, donde se consignan los datos y noticias que a cada uno de ellos se refieren y el lugar o lugares del texto en que aparecen mencionados.

Por este medio se evitan las frecuentes notas que habrían de ir al pie de las páginas, dado el gran número de nombres propios en ellas citados y las numerosas repeticiones y llamadas a otras páginas, para que el lector supiera en todo momento dónde hallar los datos correspondientes a nombres frecuentemente aludidos en el texto. Recurriendo al índice puede el lector encontrar fácilmente tales datos, siempre que lo desee.

ADVERTENCIA

Debido a una imprevisión y al hecho de haberse llevado a cabo la impresión del libro en condiciones que no me han permitido seguir la marcha de la misma en todos sus detalles, por no residir en la localidad donde dicha impresión se ha realizado, aparecen equivocados los folios de página impar en los siguientes capítulos:

Capítulo IV, pág. 177.

Dice: Autoridad de la Divina Providencia.

Corrójase: Motivos a que obedece la existencia de la autoridad.

Capítulo X, págs. 189 y 191.

Dice: Asuntos del sultán y el Estado.

Corríjase: Requisitos que sirven de sostén al Estado.

Capítulo XI, págs. 195 a 205, impares.

Dice: Firmeza necesaria al sultán.

Corríjase: Cualidades que sirven de apoyo al sultán.

Capítulo XIII, págs. 215 a 219, impares.

Dice: Duración del imperio.

Corríjase: Cualidades que desposeen del poder.

Capítulo XIV, págs. 223 y 225.

Dice: Cualidades dignas del sultán.

Corríjase: Cualidades laudables en el sultán.

Capítulo XV, pág. 229.

Dice: Autoridad del sultán.

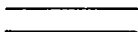
Corríjase: Autoridad del sultán: su lugar.

Capítulo XIX, págs. 241 a 245, impares.

Dice: Autoridad del sultán.

Corríjase: Requisitos que afianzan la autoridad.

No he de terminar sin hacer presente el testimonio de mi profundo agradecimiento a mi querido maestro, don Miguel Asín, a cuya valiosa ayuda y sabios consejos deben atribuirse los aciertos que el presente trabajo pueda ofrecer.





DIPUTACIÓN DE ALBACETE

Maximiliano Agustín Alarcón Santón, La Roda (Albacete) 1880-Madrid 1933. Doctor en Filosofía y Letras se especializó en el estudio del árabe, siguiendo los cursos y enseñanzas de Miguel Asín, pensionado por la Junta para Ampliación de estudios para el conocimiento del árabe vulgar. Catedrático de árabe y lengua hebrea en la Universidad de Barcelona. Entre sus obras: *Textos árabes en dialecto vulgar de Larache*; *Precedentes islámicos de la fonética moderna*; *Edición crítica de la Takmila de Ibn al-Abbar*; *La Guerra de Tetuán según un historiador marroquí contemporáneo*, objeto de su tesis doctoral.

Obra de mayor empeño, en la cual consumió largos años de estudio, es la traducción castellana del libro de política titulado: *Lámpara de los príncipes* de Abu Bakr de Tortosa (siglo XI de J.C). Sólo los especialistas pueden apreciar los dotes de ciencia y paciencia indispensables para verter clara y fielmente a una lengua europea obras como éstas, verdadero centón de sentencias, anécdotas, episodios históricos y fragmentos poéticos que glosan y documentan con muy poco orden y casi ningún plan sistemático, las ideas más corrientes en el islam sobre lo que debe ser el ideal religioso y humano de un príncipe en la gobernación de sus súbditos. Es esta obra la que ahora se presenta en la traducción de Maximiliano Alarcón, en soporte digital. Junto al texto, la introducción del propio autor.

Prólogo de Manuela Marín, Profesora de Investigación en el Instituto de Filología (CSIC), como especialista en Estudios Árabes e Islámicos. Doctora en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense, ha ejercido anteriormente su labor profesional en el Instituto Hispano-Árabe de Bagdad y en el Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe (Ministerio de Asuntos Exteriores). Ha sido también profesora en la Universidad Complutense y en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Es autora de numerosas publicaciones en revistas científicas españolas y extranjeras, centradas en la historia social del mundo islámico y en especial la de al-Andalus. Entre sus libros recientes, *Mujeres en al-Andalus* (Madrid, 2000), *Al-Andalus y los andalusíes* (Barcelona, 2000) y *Vidas de mujeres andalusíes* (Málaga, 2006).